ISSN 3028 - 8509 No.7/MAR - 2026

# MUNDANA
## REVISTA DE FILOSOFÍA

# Naturaleza y humanidad:
## una relación no tan natural

Entrevista:
Diana Aurenque

Ilustración
Ana Fernández

**Revista de Filosofía Mundana No.8**
***Naturaleza y humanidad: Una relación no tan natural***

**Abril 2026**

Revista de divulgación filosófica no académica
Cuenca – Ecuador

ISSN: 3028-8509
Revista Mundana

Esta revista está bajo una licencia de autor de Creative Commons de Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

**Colectivo Mundana**

Consejo editorial
Diego Vintimilla Jarrín
Verónica Neira Ruiz
Antonio Fernández Parra
Eduarda Abad Mendiueta
Diego Jadán-Heredia
Gabriela López Márquez
Anahí Sánchez Jara
Carla Ramos Pesántez

Edición y corrección de estilo
Verónica Neira Ruiz

Diseño editorial
Antonio Fernández Parra

Ilustración
Ana Fernández

Comunicación
Martín Vasco Vinueza

ISSN 3028 - 8509 No.7/MAR - 2026

# MUNDANA
## REVISTA DE FILOSOFÍA

# Naturaleza y humanidad:
## una relación no tan natural

Entrevista:
Diana Aurenque

Ilustración
Ana Fernández

# CONTENIDO


**EDITORIAL** 6

**DOSSIER** 10

Cotopaxi Erupción: De lo Sublime en Kant, la pintura de paisaje y el concepto de *Pachamama* en la filosofía Andina
**Ana Fernández**

Paisaje y capital: notas sobre una Patagonia incendiada
**Ángeles Smart**

Humanizar para dominar, feminizar para explotar: la construcción de la naturaleza como objeto
**Gabriela López**

Cosmopolíticas del Desgarro: Imperialismo, Ecocidio y la Insurgencia de los Seres Más-que humanos en la Era del Colapso
**Carlos Quizhpe**

**COLUMNAS** 62

Leer la naturaleza
**María Eduarda Sotomayor**

El jabalí de Kant
**Leopoldo Tillería**

La domesticación del salvajismo por Garmin: correr para ningún lado de forma eficiente
**Christian Duarte**

Ver juntos el paisaje que grita: arte, naturaleza y responsabilidad en el Capitaloceno
**Alicia Martínez**

La carne administrada: biopolítica, colonialidad y colapso de lo humano en *Cadáver exquisito*
**J. Barish**

Habitar la catástrofe: crisis climática y escenarios postnaturales en videojuegos narrativos
**Juan Fernando Bermeo**

¿Una naturaleza sin historia? Contingencia, milagro y materia muerta en Meillassoux
**Arian Rodríguez Benítez**

Humanizar animales y animalizar humanos
**María-José Rivera**

**ENTREVISTA 144**

Diana Aurenque
**por Diego Jadán-Heredia**

EDI

BRASIL

Es habitual que la filosofía contemporánea se encuentre permeada por una interpelación profunda a las dicotomías y los binarismos antagónicos. Y esta tendencia no es casual. Si pensamos que la modernidad se ha sustentado en metafísicas y epistemologías basadas en el binario complementario-antagónico (naturaleza-cultura; humano-no humano; civilización-barbarie; divino-mundano) y observamos la gran fractura desde la que sobrevivimos dichas comprensiones; no es sino urgente y necesario proponer ver a través de la grieta ecológica en búsqueda de nuevos horizontes de sentido; pararnos en las fronteras para ver en lo difuso aquello que la solidez instrumental diferenciadora había ocultado: las fronteras nunca fueron tan claras como nos dijeron.

Humanidad y naturaleza, durante siglos fue presentado como un vínculo evidente: la naturaleza como fondo inmutable de la vida humana. Sin embargo, hoy debemos cuestionarlo ante la evidencia de la crisis climática, el colapso de los ecosistemas, el avance del extractivismo y la intensificación de las desigualdades socioambientales, con la intención de construir un vínculo-ensamblaje entre humanidad y naturaleza desde la comprensión de que esa relación es un campo de disputas ontológicas, éticas, políticas y epistémicas que atraviesa las formas modernas de concebir el progreso, el desarrollo y el lugar del ser humano en el mundo.

Sin duda, el concepto de Capitaloceno que propone Haraway nos invita a pensar estas condiciones dialécticas a través de nociones como ensamblajes humano-no humanos o naturalezas híbridas, permitiéndonos imaginar formas de existencia donde las fronteras entre cultura y naturaleza se vuelven porosas, permeables y contingentes

Es por eso que en esta edición de MUNDANA Revista de Filosofía, reunimos una serie de reflexiones que se aproximan a esta problemática desde múltiples perspectivas filosóficas, políticas y estéticas. Reflexionar sobre la experiencia del paisaje y lo sublime; Observar como la noción de Pachamama desplaza

las categorías modernas de naturaleza como objeto pasivo. Adentrarnos en cosmopolíticas contemporáneas que buscan el reconocimiento de la agencia de los seres más-que-humanos como participantes activos en las disputas por la vida en el planeta. En este marco, la defensa de la naturaleza deja de ser únicamente un problema de conservación o gestión ambiental para convertirse en un campo de conflicto político y ontológico donde se disputan las condiciones mismas de existencia.

Punto aparte merece la eterna gratitud con tres colegas de la tarea del pensamiento que colaboran en este edición: Ana Fernández que aportó con sus dibujos para ilustrar los artículos; Diana Aurenque que brinda una entrevista en la que también nos adelanta sobre su próximo libro Amoroso animal. Así como el reconocimiento imperecedero a todxs nuestrxs colaboradores que lo hacen desde la voluntad del pensamiento colectivo y el amor a la filosofía.

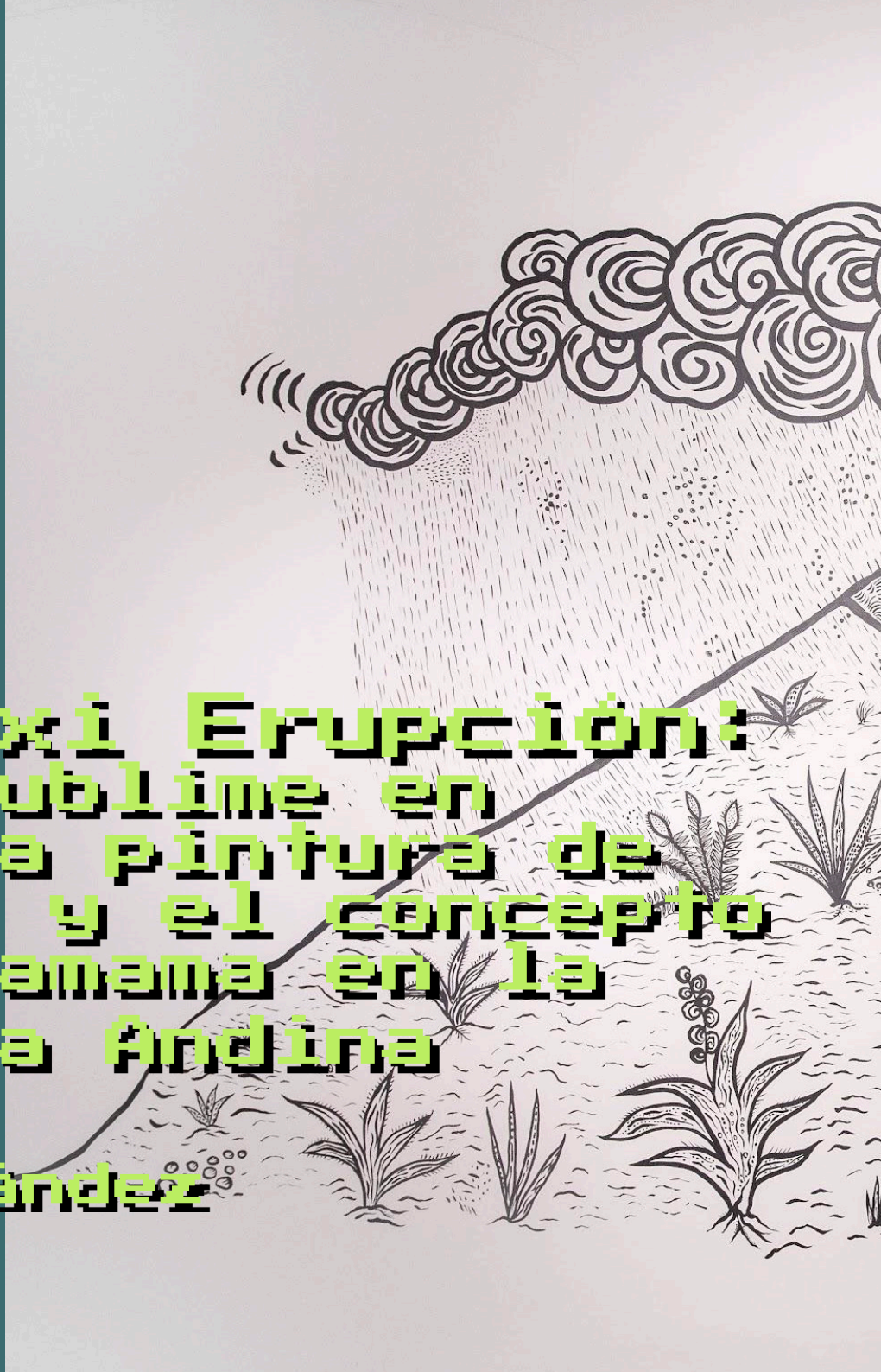
Un número que nos emociona a la par que asusta en tanto que nos convoca a imaginar otras formas de relación con los mundos que habitamos y que nos habitan. Porque quizás, en el fondo, comprender que la relación entre humanidad y naturaleza no es tan natural como creíamos sea el primer paso para transformarla.

**Colectivo Mundana**

ISSUER

# Cotopaxi Erupción: De lo Sublime en Kant, la pintura de paisaje y el concepto de Pachamama en la filosofía Andina

Ana Fernández



*Lo Demás es Loma*

*El paisaje se abre. Explosiones gaseosas aparecen por encima de bien dispuestos planos, ejerciendo contraste con los verdiazules grisáceos de las montañas inconmensurables.*

*Pocas casas aparecen en el horizonte vago y precoz de la tarde ceniza. El silencio se apodera de las laderas e invita a enloquecer con tranquilidad combustible.*

*El chocolate batido en nubes circulares nos acecha cada vez más cercano, pesando sobre nuestro cabello la advertencia extraordinaria del volcán. Alerta naranja, roja, negra, ceniza, lodo, piedras licuadas caerán sobre la vida de vacas, mujeres y hacienda.*

Ana Fernandez Miranda-Texidor, Cotopaxi Erupción y Palma y Ría. Bienal de Cuenca 2026. Foto Leonel García

*Lo Demás es Loma* es un poema que escribí a principios de los dos mil después de un fenómeno extraordinario que tuve la fortuna de presenciar: la erupción del volcán Reventador en las laderas de Quito, Ecuador, en 2003. Ya había presenciado la erupción del Pichincha en 2000 y la del Tungurahua algunos años antes. Vivo entre los valles de estos dinosaurios latentes que despiertan de vez en cuando y nos brindan, a las personas que habitamos estas tierras de los Andes, una cruel, aunque maravillosa, mezcla de terror y emoción. Es este terror, junto con una emoción incomprensible, lo que provoca en mí sentimientos confusos. Me siento emocionada al ver la erupción de un volcán al mismo tiempo que la misma me provoca un miedo extremo por lo que realmente puede significar. En ese momento me sentí segura a distancia sin peligro para mi hogar o familia. Sin embargo, la sensación dejó una huella en mí que fue difícil de olvidar. Años más tarde, al leer la Analítica de lo Sublime, conocí este concepto del filósofo Immanuel Kant. ¡Así que era eso! Esto era lo que había experimentado años antes: lo Sublime. En palabras del propio Kant (1987):

> Rocas imponentes, por así decirlo, amenazantes, nubarrones que amontonaban la bóveda celeste, arrastrados por destellos y estruendos, volcanes en toda su violencia destructora, huracanes que dejaron desolación a su paso, el océano inmenso que se alzaba con fuerza rebelde, la imponente cascada de algún caudaloso río, etc., hacen que nuestra resistencia sea insignificante en comparación con su poder. Pero, siempre que nuestra posición sea segura, su aspecto resulta aún más atractivo por su temibilidad; y llamamos sublimes a estos objetos, porque elevan las fuerzas del alma por encima de la vulgaridad y descubren en nosotros un poder de resistencia de otro tipo, que nos infunde valor para medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza (p. 91).

En este pasaje, Kant específica «siempre que nuestra posición sea segura», porque, por supuesto, si no lo fuera, estaríamos huyendo para salvar nuestras vidas en lugar de reflexionar sobre el inmenso poder de las fuerzas naturales que nos rodean. Sin embargo, Kant también apela a las posibilidades de los humanos para resistir y vencer las fuerzas de la naturaleza. En esto disiento de él. Él equipara los poderes de la naturaleza con la fuerza de la ira omnipotente de un dios, considerando que el ser humano humillado muestra su adoración inclinando la cabeza ante este poder vencedor. La resistencia es inútil cuando los humanos son vencidos por las fuerzas de la phusis griega o, en la filosofía andina, la Pachamama (madre Tierra). La phusis no es la lex-natura de Cicerón, sino una fuerza inmensa sin paralelo en términos humanos. La Pachamama también es impredecible y nada acorde con lo que los humanos u otras criaturas pueden hacer para protegerse.

Una de las voces más importantes de los estudios culturales es Gayatri Chakravorti Spivak (1999), y su dura crítica a Kant proviene precisamente de su posicionamiento del sujeto subalterno, «el hombre crudo», en un lugar donde no tiene la capacidad para percibir la noción de sublimidad, pues teme constantemente por su vida. Afirma,

> Quienes son "cocinados por la cultura" pueden «denominar» la naturaleza sublime [erhaben nennen], aunque necesariamente a través de una metalepsis. Para el hombre crudo, el abismo se presenta [erhaben vorkommen] como simplemente terrible. El hombre crudo aún no ha alcanzado o no posee un sujeto cuyo ángulo o programación incluya la estructura del sentimiento moral. Aún no es el sujeto dividido y perspectivizado entre las tres críticas. En otras palabras, aún no es, o simplemente no es, el sujeto como tal, el héroe de las Críticas, el único ejemplo del concepto de un ser natural pero racional. Esta brecha entre el sujeto como tal y el aún no sujeto puede

> ser salvada, en circunstancias propicias, por la cultura (p. 14).

En su crítica, Spivak invoca, la superioridad cultural de Kant y su época, posicionando una postura irónica, sobre la imposibilidad del «hombre crudo» de lograr la metalepsis (una metonimia de una metonimia) necesaria para percibir lo sublime. Para este «hombre crudo», el abismo (lo sublime) es «meramente terrible». Sin embargo, en esta concepción de lo sublime como cultura, el llamado «hombre crudo» carece del instrumento mismo que supuestamente le permitiría percibir lo sublime: la cultura. Las comunidades indígenas originarias de las Américas o Abya-Yala no distinguen entre naturaleza y cultura; una y otra son lo mismo. Existe, como lo escribió Philippe Descola (año) en Más allá de Natura y Cultura, un continuo entre la una y la otra. La fuerza de la naturaleza siempre se percibe como arte y viceversa, debido a la enérgica capacidad del volcán o la roca para crear paisajes inimaginables y de la planta para producir una obra de arte tan bella como la flor.

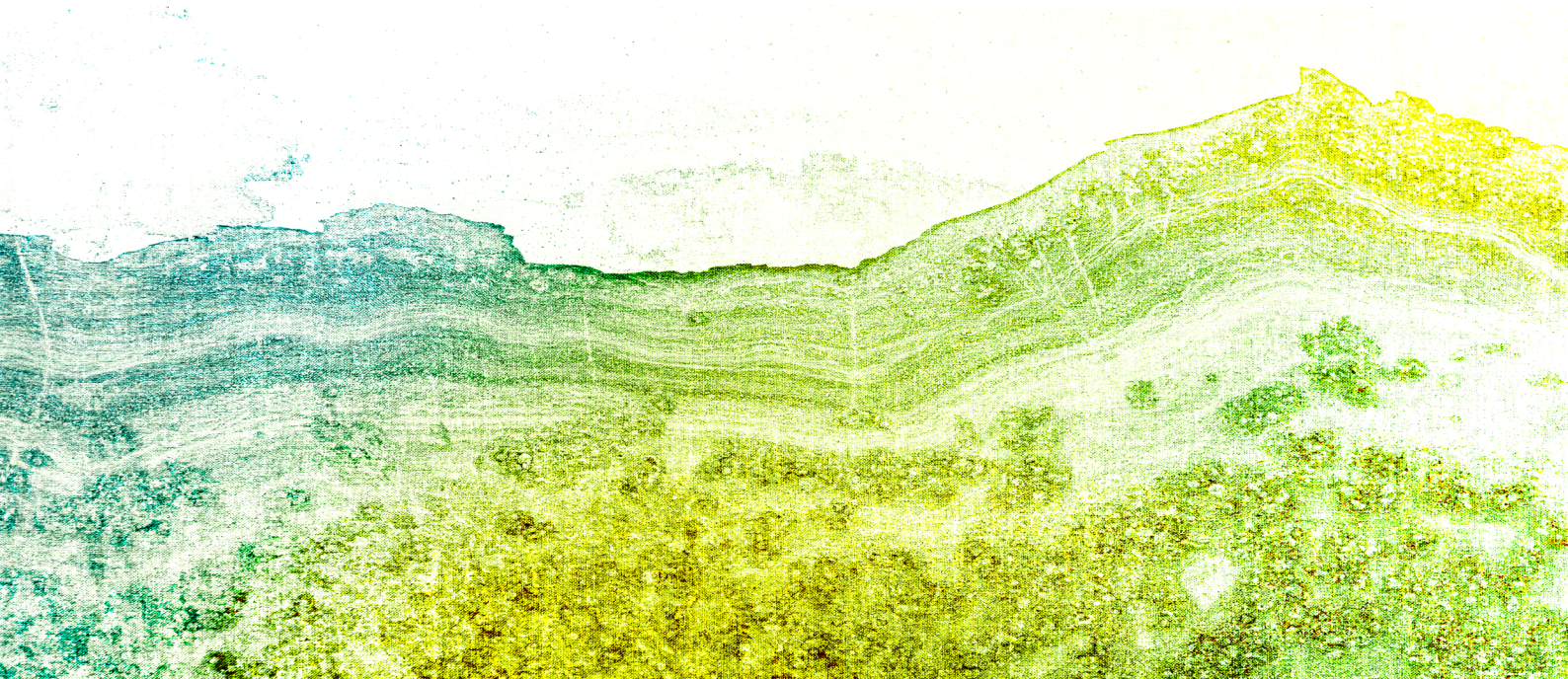
En Kant, el concepto de lo sublime es a posteriori, lo que significa que es algo que se piensa después de que el evento natural ha pasado y el sujeto humano puede reflexionar sobre el mismo. Si un hombre pierde su hogar, dice Spivak, ¿cómo siquiera podrá considerar la idea de lo sublime? Sin embargo, no solo cuando un individuo es capaz de vivir más allá de sus propios desafíos cotidianos es perceptible lo sublime, sino cuando es capaz de intuir el más allá en la naturaleza, que algo parecido a una detonación del concepto es posible. La mujer o el hombre, inmersos en los desafíos diarios de la supervivencia, también son seres capaces de ir más allá de las necesidades cotidianas. Así, capaces de percibir el asombro en los fenómenos insondables de la naturaleza, como lo hacían los antiguos en su relación con la Pacahamama, el sujeto subalterno contemporáneo de los Andes, mestizo o indígena, también es capaz de percibir y sentir un profundo asombro. En su libro Filosofía Andina, José Estermann (2009) asegura "Todo es «sagrado» (o «sacramental») porque forma parte de ese orden cósmico y divino, y,

por lo tanto, toda relación en cierto sentido es «religión», nexo (directo o indirecto) con lo divino como fundamento inmanente de la relacionalidad" (p. 304).

Así, al estar en relación directa con lo sagrado, el runa o persona andina es capaz de percibir una noción de lo sublime en contacto con la sacralidad de la tierra y sus fenómenos. No es algo ajeno a los habitantes de los Andes; por lo tanto, no es algo que se imponga mediante una noción de «sublimidad» impuesta por un concepto de cultura kantiano y europeo. ¿Por qué el llamado subalterno no podría percibir su relacionalidad con este orden cósmico de una manera diferente al supuesto terror invocado por Spivak, cuando solo su supervivencia está en riesgo? La postura de Spivak se basa en el supuesto marxista de que el sujeto trabajador es incapaz de otra cosa que trabajar por un salario. Además, en el capitalismo tardío, la capacidad de las personas en todo el mundo para experimentar algo más que el valor material creado por la productividad incesante está aumentando a un ritmo acelerado. ¿Sería posible para la mujer o el hombre andino, en contacto con la sustancia inefable de los volcanes, las plantas y la tierra, percibir otro orden de relacionalidad cósmica que los catapulte en una "línea de fuga" contraria a la estructura marxista de clase y poder? ¿Acaso no somos capaces de seguir experimentando el trance extático del que habla Walter Benjamin (1928) en su texto "Al Planetario"? No lo sé. Me gustaría pensar que es posible, aunque cada vez menos alcanzable.

El tiempo (por no hablar del «derecho») para contemplar, para tomarnos un respiro del trabajo o las redes sociales parece estar cada vez más lejos de nosotros. El arte podría ser la única posibilidad que tenemos para distraernos del parloteo constante y el ruido orgiástico del capitalismo tardío. Estar cerca de la tierra, las plantas y los animales parece un privilegio reservado sólo a los ricos. Sin embargo, ese no es el caso de los habitantes de las montañas andinas. Extensas colinas,

¿Por qué el llamado subalterno no podría percibir su relacionalidad con este orden cósmico de una manera diferente al supuesto terror invocado por Spivak, cuando solo su supervivencia está en riesgo?



paisajes inimaginables, volcanes en erupción, lagos y silencio forman parte de esta característica distintiva de la tierra. Las criaturas deambulan: pequeños bichos, pájaros, insectos y la insuperable incertidumbre de lo inesperado está presente a todo momento.

Quizás el hombre crudo de la ciudad sea incapaz de experimentar lo sublime, y Spivak tiene razón al cuestionar la suposición de Kant, basada en su privilegio como hombre blanco cisgénero, de que lo sublime es una conceptualización a posteriori, tamizada por la cultura. ¿Significa esto que solo algunas clases privilegiadas son capaces de percibir líneas de fuga e intensidades, como las llamaría Deleuze? Sería demasiado arriesgado proponerlo, aunque también lo es no hacerlo. El profundo conocimiento adquirido por los yachags y curanderas a través de plantas maestras y estados alterados de consciencia habla por sí solo. Es la travesía por el reino de estos maestros de la tierra y sus encuentros con los "guías espirituales" o "dueños" lo que permite la comprensión interespecies y nuestro papel en los complejos ritmos de navegación del planeta. Volver a la tierra implica también hacer de las ciudades lugares de contemplación y amistad con el suelo, los bichos, los pájaros y las plantas. Organizar jardines de cultivo donde antes había sólo patios encementados, alzar el cemento y tocar el suelo nos hace hermanos del mismo y parte de las criaturas del planeta. Asombrarnos y percibir lo sublime del paisaje andino es entonces un ejercicio de magia cotidiana a la que tenemos acceso si dejamos la puerta del asombro abierta. Tal vez, ese es uno de los regalos del arte: abrirnos la posibilidad de experimentar lo sublime del paisaje andino a través de sus dispositivos culturales al uso: contemplación, creación, caminata, silencio, meditación, momentos de recogimiento para sentir la tierra, la madre tierra, la Pachamama. La facultad de ser poseídos por lo sublime es cierta cada día al despertar y contemplar el Atacazo, el Cotopaxi, el Pichincha majestuoso, el Cayambe y Antisana nevados.

La sola idea de que el Cotopaxi erupcione nos llena de terror y a mí de emoción:

Grandes rocas serán expulsadas de sus fauces, ríos de lava correrán por donde antes pacíficas aguas lamían orillas arenosas, lahares llenos de magma intenso y ardiente recorrerán calles y carreteras antes pobladas por automóviles y pavimento.

El paisaje será arrasado y después otro paisaje nacerá de este.

Otros seres lo habitarán.

Otras maravillas crecerán.

Y quizás, solo quizás, quien haya podido contemplar este espectáculo a lo lejos, en el reconfortante refugio de su casa, pueda sentir la potencia de la tierra, de la pacha hablando; no como castigo, ni karma, sino como inmensidad, como intensidad, línea de fuga o afecto inmanente.

Nada se compara a la fuerza vital de este acontecimiento telúrico, tantas veces imaginado. Pueblos enteros como los Yumbos desaparecieron por la erupción del Ninahuilca, pueblos enteros imaginaron que la erupción de los volcanes era un castigo de los dioses y un aviso para dejarse conquistar por los barbudos blancos que entraban por el mar. La noción de lo sublime se intensifica en estos parajes. Es imposible no pensarla, no experimentarla y vivirla. Aunque no sepa qué es lo sublime, experimenta su violenta y bella emoción. Aunque no haya sido tamizado por la cultura, la percepción de él o la runa andina siempre será la del asombro y el respeto por la pacha y su fuerza: ñukanchi llakta.

## Referencias

Estermann, J. (2009). *Filosofía Andina, Sabiduría Indígena para un Nuevo Mundo.* Editorial Instituto Superior Ecumenico de Teología.

Kant, I. (1987). *Crítique of Judgment. Trans. By Werner Pluhar.* Hackett Publishing Company Indianapolis.

Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason, Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press.

Ana Fernández Miranda Texidor Cotopaxi en Erupción "Archivos de lo Invisible" Bienal de Cuenca 2026

# Paisaje y capital: notas sobre una Patagonia incendiada

Angeles Smart

> “Va a ser duro, hay viento del norte. Vamos” Julio Cortázar.

Estas son unas notas para pensar lo que viene sucediendo en la Patagonia argentina. Hoy incendiada, arrasada, desvastada, asolada y saqueada. Los acontecimientos son elocuentes por sí mismos. En este momento en que escribo, verano del 2026, hay fuegos activos en Puerto Patriada y El Hoyo, en la Provincia de Chubut (a unos 130 kilómetros de donde vivo) que van quemando 12000 hectáreas de bosque, tanto nativo como de especies introducidas. Estos últimos fuegos ya han arrasado con 25 chacras y 2 complejos turísticos. Han dejado a las poblaciones sin tendido de luz eléctrica, sin agua y sin comunicación. Ya se determinó que en el foco cero de ambos incendios se encontró el material inflamable y acelerador que los provocó. También el sistema de suministro de agua potable del paraje El Foyel fue vandalizado y destruido, quedando todo el pequeño pueblo sin agua en plena catástrofe de emergencia ígnea. Los fuegos y estos hechos son intencionales. Como si esto fuera poco, al mismo tiempo comenzó un incendio deliberado en el Aeródromo de la ciudad de El Bolsón, posiblemente para provocar que los pocos medios áereos trabajando en los cerros asolados deban retirarse para salvar las zonas con más densidad poblacional. Todo esto en unos días. Y esta situación se viene repitiendo a lo largo y a lo ancho de la Patagonia.

La presencia de vecinos, brigadistas y bomberos -ayudados por unos pocos aviones hidrantes- con autobombas y mangueras que voluntarios han acercado desde todos los lugares del país, no alcanza para controlar lo que, ya a esta altura, parece incontrolable. Mientras tanto, el gobierno nacional de Javier Milei continúa indiferente y ausente, sosteniendo su política de desfinanciamiento a las distintas entidades de lucha y combate contra incendios forestales e insistiendo en el ajuste y

Ana Fernández: Selva Selvaggia Tríptico. Gouache tinta y collage sobre papel. 228 x 110 cm. 2023

la precarización laboral de brigadistas y bomberos. Para este año 2026 recortó el presupuesto para el Servicio Nacional de Manejo del Fuego, que ahora es 69% más bajo en términos reales que en el 2023. El diciembre pasado, el jefe de Gabinete, Manuel Adorni, anunció los nuevos lineamientos productivos del gobierno que con el objetivo de "poner nuevamente a la Argentina en la senda del crecimiento", hará cambios en la Ley de Bosques la cual, en su formulación actual, incluye la prohibición de cambiar la actividad productiva del suelo incendiado durante 30 a 60 años posteriores a su quema. La ley que quieren modificar se impulsó como un intento de frenar los incendios intencionales en bosques y campos, incendios que buscan no sólo acrecentar el espacio de tierras para monocultivos sino que son provocados para desvalorizar la tierra en beneficio de los emprendimientos inmobiliarios. Al mismo tiempo, las continuas quemas están obligando a abandonar sus chacras a los pequeños productores que resisten con cultivos agroecológicos y orgánicos para, en un futuro no muy lejano, verse forzados a venderlas a precios muy por debajo de su valor real.

Imposible negar, a esta altura, que todas las medidas generadas por el gobierno libertario, tras una oratoria y fachada de búsqueda de crecimiento de la Argentina y su población, están motivadas y al servicio de los grandes capitales. Aún hay que determinar quiénes y cuáles proyectos están tras estos incendios en particular, pero no queda lugar a dudas que, cuales sean, cuentan con la connivencia del gobierno. El sincericidio en inglés del por entonces asesor presidencial, Demian Reidel, en marzo del 2025 durante el IEFA Latam Forum (International Economic Forum of the Americas) celebrado en Bs. As., no parecieran dar margen de error para su interpretación: «Tenemos grandes extensiones de tierra con acceso a energía y agua, climas fríos, que es la cereza del postre para el enfriamiento de los sistemas AI; y además, estamos en un área sin conflictos armados, sin tsunamis, sin terremotos. No hay muchos lugares en la

tierra con esas cualidades. Obviamente, el problema es que estas áreas están pobladas de argentinos. Así que esta es una de las cosas que hemos arreglado. Estamos estabilizando la macro, estamos dándoles el marco legal para explicarles que estamos abiertos a negocios esta vez».[1]

Claramente no es excusa ampararse en que tras la retórica plagada de buenos objetivos y medidas concretas pero exiguas de gobiernos anteriores primó la corrupción, el oportunismo y la desidia ante los incendios que no son, en absoluto, ninguna novedad en estos territorios. Si bien nunca hubo una eficiente política de prevención, nunca hubo acompañamiento significativo a las comunidades afectadas y nunca se distribuyeron los recursos necesarios para enfrentar las catástrofes, lo que está sucediendo en este 2026 es de otra magnitud. Tampoco es plausible endilgar la responsabilidad e intencionalidad de estos incendios a algún grupo Mapuche radicalizado apoyado por agrupaciones internacionales. Después de su rol activo y de incitación en las tomas, destrucción y quema de viviendas, refugios y maquinarias tanto en Villa Mascardi como en otras zonas de la Patagonia y después de la desafortunada presentación de su libro Poesía incendiaria en plena catástrofe forestal en el Parque Nacional Nahuel Huapi, que arrasó con más de 18.000 hectáreas a inicios del 2025, el líder mapuche Facundo Jones Huala transitó por la marginalidad y la pobreza y hoy se encuentra preso en la cárcel federal de Rawson, provincia de Chubut. Está acusado de asociación ilícita e instigación a la violencia. Y quienes lo acompañaron en su militancia se encuentran desarticulados, presos, muertos o fueron asesinados.

También hay que tener en cuenta que no todos los incendios que se han sucedido en los últimos años persiguieron intereses

1 Demian Reidel sobre La Patagonia: el problema que está poblada de argentinos – (19-03-2025).

económicos. Muchas veces la negligencia, la necedad, el descuido y el egoísmo más miserable han desatado la tragedia. Un fogón en un lugar no habilitado dio inicio al incendio en el Brazo Tristeza del Lago Nahuel Huapi en el verano del 2024. 630 hectáreas de bosque nativo desapareció de la faz de la tierra por gente que no quiso quedarse sin disfrutar su carne asada en el paraíso. En Loma del Medio, en el Bolsón, en el 2023 se quemaron 224 hectáreas por un asado mal apagado. En Cuesta del Ternero y posterior rebrote en El Boquete, también zona del Bolsón, se quemaron en el 2021, 14.200 hectáreas también a causa de un fuego iniciado en una cabaña de alquiler. Sobre el incendio que se originó en el Cajón del Río Azul (Provincia de Río Negro) y en otros sectores aledaños, en el verano del 2025, no se ha podido determinar si fue intencional o producto del descuido de los innumerables turistas que circulan por la zona. El incencio consumió 2.800 hectáreas en la zona de Mallín Ahogado, destruyendo casas, chacras y galpones y arrasó con mascotas, ganado, fauna y flora silvestre. La confluencia explosiva de otoños sin lluvias, inviernos con poca nieve, primaveras ventosas, veranos de un calor arrasador y el estallido de la concurrrencia de turistas que vienen a disfrutar de los paisajes de la Patagonia no hacen más que acelerar y acrecentar los riesgos de la emergencia ígnea e hídrica. Los incendios consumieron no sólo bosques, también pastizales, montes y mallines, destruyendo hábitats de miles de animales que perecen o si tienen suerte, escapan. La biodiversidad, fundamental para el equilibrio natural, desaparece a pasos agigantados augurando más desastres en los próximos años.

Frente a las múltiples causas de tanta catástrofe pienso que la teoría crítica nos ofrece herramientas adecuadas para un análisis que busca no caer en conclusiones apresuradas que desde el inicio atribuyen responsabilidades unilaterales y cerradas. Nada es fácil, nada es evidente y la realidad, más allá de los hechos constatados, es muy esquiva. En el proyecto de su lógica dialéctica, Max

Horkheimer, ya en el 1935 abogaba por un análisis que buscara revelar frente a la cualidad constatada en un objeto, la cualidad opuesta y que siguiera la regla de definir el estilo de presentación "más por el 'tanto esto como aquello' que por el 'o esto, o aquello'" (en Wiggershaus, 2011, p. 228). La propuesta consistía en esforzarse por "poner en relación recíproca los conceptos obtenidos analíticamente, y reconstruir con ellos la realidad" ya que "éstas y todas las demás características de la razón dialéctica corresponden a la forma de la retorcida realidad, que continuamente se modifica en todos sus detalles" (en Wiggershaus, 2011, p. 228). Como resultado perfilaba la posibilidad de un pensamiento basado en totalidades complejas no cerradas y que se abría -desde la visión filosófica- a la investigación y resultados de las ciencias especializadas y empíricas del momento. Para el tema que nos convoca, la idea implica atender a las múltiples variables e intensidades en las responsabilidades en juego en esta calamidad ígnea que nos azota. Y así como en su artículo "Observaciones sobre ciencia y crisis" (2003), Horkheimer, al modo de la lógica dialéctica, articuló la complejidad del tema en puntos sucesivos que se van desplegando, mi propuesta consiste en utilizar el mismo método. Aquí van, entonces, mis notas sobre una Patagonia incendiada:

1. La naturaleza, considerada en cuanto paisaje, puede ser abordada tanto desde su dimensión de cambio como de uso. Pensarla no en sí misma sino a partir de las relaciones que han tenido y tienen los seres humanos con ella, permite distinguir cómo se presenta, en el contexto del capitalismo actual, tanto como objeto de disfrute y utilidad, como también en cuanto mercancía. La industria del turismo y el extractivismo hicieron del paisaje natural un objeto de creciente valorización. Sin embargo, constatar este hecho no implica avalar su derecho. La naturaleza no se reduce, de ninguna manera, a ser algo "para" el ser humano.

2. Este proceso de creciente valorización y mercantilización de los espacios y bienes naturales es uno de los ejemplos más elocuentes de la primacía de la racionalidad instrumental (Horkheimer, 1973) sobre otras modalidades y capacidades que tiene la razón humana. Racionalidad instrumental que hoy también podemos llamar extractiva. Si bien el extractivismo surge en la época de la expansión y explotación europea sobre sus colonias, consistiendo en la extracción de recursos naturales y materias primas de la tierra para venderlas en el mercado mundial, en la actualidad el modelo extractivo colonizó de forma total las relaciones del ser humano con la naturaleza. La razón extractiva impera como norma en todos los aspectos del capitalismo global, infiltrándose, también, en los hábitos particulares de las personas y en su vida cotidiana.

3. La racionalidad extractiva hoy suma, como una de sus presas y botines más preciados, las fuentes de agua dulce que son cada vez más escasas a nivel global. También persigue la compra y venta de la tierra con fines inmobiliarios, principalmente para la construcción -a través de inversiones privadas- de barrios cerrados de lujo, urbanizaciones o renovaciones de zonas con altas posibilidades de valorización. Los modos de adquisición de las fuentes de agua o de la tierra son variados. Los que están amparados por las leyes vigentes de cada región son considerados lícitos, si bien casi nunca, por no decir nunca, obedecen al principio de la justicia ni contemplan el bien social. Y como si eso fuera poco, también han proliferado otros métodos por fuera de los marcos legales. Entre estos últimos se encuentran la coacción, la intimidación, la amenaza, la coerción, el uso de la fuerza, el incen-

dio y la contaminación de los manantiales de agua y suelos. La gentrificación o desplazamiento de los residentes originales más pobres por el creciente costo de vida o del precio de los alquileres es una de las consecuencias de los negoscios inmobiliarios, hoy ampliamente estudiada y documentada.

4. Si bien muchos de los incendios forestales ocurridos en la Patagonia en los últimos años tuvieron su inicio en causas naturales y la crisis climática, se han encontrado pruebas que demuestran que la intencionalidad también fue el origen de muchos de ellos. Aunque también son catalogados de intencionales aquellos originados por accidente o por negligencia, en este caso se hace referencia a una voluntad explícita de quemar y hacer daño con el fin de despoblar y desplazar a los habitantes de un lugar. Quienes tienen el poder de la renta teconológica buscan desplazar a quienes poseen o usan la tierra. Los moradores de las zonas incendiadas de la Patagonia son, en su mayoría, gente trabajadora que vive con mucho esfuerzo de su tierra o de algún oficio. Hay pequeños o medianos productores agrícolas, artistas, artesanos, pobladores y paisanos de larga data. Quienes se reconocen pertenecientes al pueblo mapuche conviven hace lustros, en medio de las alianzas y las tensiones propias de cualquier relación comunitaria, con sus vecinos que tienen otros orígenes. Animales domésticos, ovejas, chanchos, vacas, cabras y algún que otro caballo completan el paisaje.

5. Forma parte de los métodos utilizados por las grandes corporaciones interesadas en estas tierras sembrar confusión con respecto a los orígenes de los incendios. Nada prueba que comunidades mapuche estén tras ellos. El persistente racismo en amplios sectores del país es la principal causa del crédito que se da a las repetidas y falsas denun-

cias que se formulan contra sus miembros; si bien también acrecienta la estigmatización el accionar de los pequeños grupos radicalizados en el pasado cercano. Cabe resaltar que muchas de las comunidades mapuche, las más invisibilizadas, han optado por el reclamo pacífico –pero infructuoso– de las tierras en el marco de las leyes vigentes. La Argentina toda tiene una deuda pendiente con sus poblaciones originarias, que en su mayoría, resisten en medio de la marginalidad, la pobreza y la falta de oportunidades.

6. Hay que destacar que la industria del turismo está forcejeando contra el inestable equilibrio entre ser humano y naturaleza que prevaleció durante las últimas décadas en las regiones patagónicas. Cada año el número de visitantes en lagos y montañas se acrecienta exponencialmente. Imágenes del paisaje, cual mercancías, circulan en las redes sociales como experiencias a adquirir, reproducir o comprar. Grupos acostumbrados a la contaminación material, visual y auditiva traen y dejan sus residuos, sus hábitos y sus prácticas de consumo en los rincones más recónditos del sur. Los gobiernos nacionales, provinciales y municipales promueven y promocionan el turismo ya que el mismo aumenta la recaudación impositiva, pero siguen haciendo oídos sordos a la necesidad de mejorar la infraestructura y los servicios ante el aumento de visitantes. Los sistemas de transporte, las rutas y calles, los servicios eléctrico, de recolección de residuos y de distribución de agua potable colapsan, dejando a la población sumergida en el medio del caos y la desprotección.

7. La desidia, la inoperancia, la corrupción, el clientelismo, la aceptación de sobornos, la desatención de la desigualdad, el peculado, la crueldad y la cleptocracia prevalencen alternativamente según los gobiernos de

turno. El retiro y el desmantelamiento del Estado, su sometimiento al poder del capital y a quienes detentan la renta tecnológica, ya no es la excepción, sino la norma.

8. Comprender las intrincadas relaciones entre paisaje y capital será la clave para una crítica de la situación presente. Hoy, la naturaleza, es objeto de explotación y mercantilización total. Las grandes corporaciones, los gobiernos, pero también las personas particulares en sus prácticas cotidianas cosifican los bienes naturales, en una etapa más de la constitución de esa tropa de utilidad común y universalmente utilizable de la que ya hablaban Horkheimer y Adorno, citando a Hegel (1987, pp. 26 y 27). ¿Podrá revertirse la situación? Difícil concebirlo. Aún así, cabe esperar que la potencia del fuego se derrame desde la ferocidad de los incendios hacia el destello de una crítica que con la misma implacabilidad exponga y denuncie las responsabilidades involucradas en tanta destrucción y devastación.

## Referencias

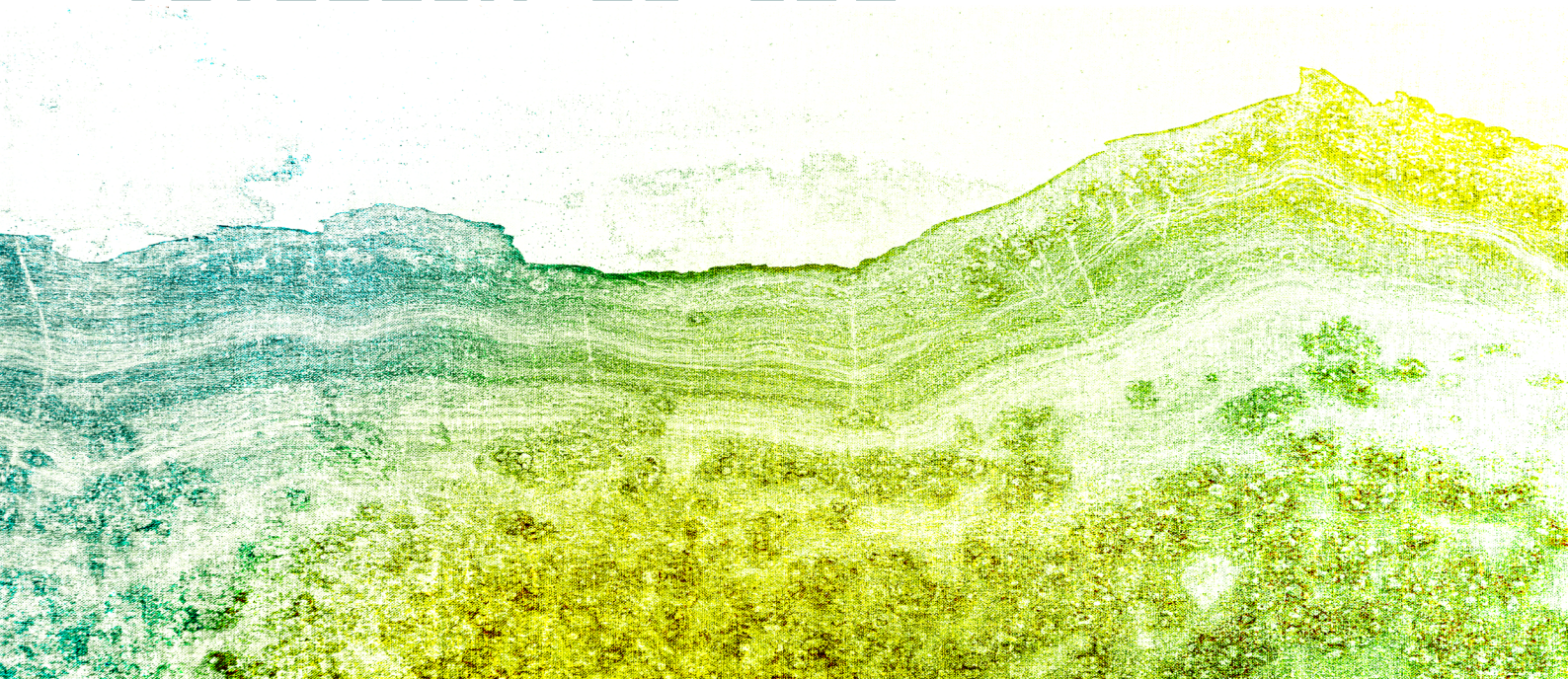
Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental.* Sur.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1987). *Dialéctica del iluminismo.* Sudamericana.

Horkheimer, M. (2003). "*Observaciones sobre ciencia y crisis* (1932). En Teoría Crítica, pp. 15-21, Amorrortu.

Wiggershaus, R. (2011). La *Escuela de Fráncfort*, F.C.E.

Hoy, la naturaleza, es objeto de explotación y mercantilización total. Las grandes corporaciones, los gobiernos, pero también las personas particulares en sus prácticas cotidianas cosifican los bienes naturales, en una etapa más de la constitución de esa



# Humanizar para dominar, feminizar para explotar: la construcción de la naturaleza como objeto

Gabriela López Márquez

> "Obligar a la Naturaleza a que rinda sus secretos como una esclava". Francis Bacon

Hay una operación filosófica que la modernidad occidental realiza con eficacia: la separación. Antes de poder dominar algo hay que separarse de ello. Antes de gobernar la naturaleza, hay que haber decidido que no se es naturaleza. Esta ruptura no es un hecho biológico ni un destino humano inevitable; más bien es una construcción histórica y política, sostenida por estructuras de poder que Adorno y Horkheimer denominaron "razón instrumental" y que Aníbal Quijano leyó como una de las expresiones más profundas de la colonialidad del poder. Bajo esta lógica, la no identificación del ser humano (y en especial del sujeto moderno occidental) con la naturaleza no es un olvido o una ingenuidad sino la condición de posibilidad del dominio.

Ana Fernández: Quilotoa Niebla. Gouache tinta y collage sobre papel. 123 x 150 cm. Año 2023

Separarse de la naturaleza es el primer gesto de quien se prepara para conquistarla y ese gesto no es neutral respecto al género: la naturaleza ha sido sistemáticamente feminizada, construida a imagen y semejanza de lo que la modernidad esperaba de las mujeres: fecunda pero pasiva, generosa pero gobernada, sublime pero disponible, abnegada y ulteriormente ignorada.

Para desarrollar los argumentos será necesario convocar un conjunto de perspectivas que, desde diversas rutas del pensamiento confluyen en que la construcción de la naturaleza como objeto es inseparable de la noción velada que asume también a las mujeres como recursos.

## 1. La naturaleza como cuerpo sometible

Pocas metáforas resultan tan manifiestas como las que Francis Bacon empleó en el *Novum Organum* (1620) para describir la relación del conocimiento científico con la naturaleza. Bacon no habló de comprensión del mundo natural sino de obligar a la naturaleza

a que entregue sus secretos y de hacerla "servir al hombre". La figura que se evoca es inequívocamente femenina e implica coerción: la naturaleza es un cuerpo que debe ser sometido y una voluntad que debe ser doblegada. Esta retórica no es sino la articulación de un programa epistemológico y político nada neutral.

En el marco baconiano conocer es dominar, y dominar implica una relación de asimetría estructural entre un sujeto activo (el científico, el hombre racional y civilizador) y un objeto pasivo, cuya única posibilidad es rendirse y producir. La naturaleza, en este esquema, no tiene un interior propio y su valor reside únicamente en lo que puede dar cuando se la somete.

> El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede. (Bacon, Novum Organum, Aforismo I)

El intérprete de Bacon no es un interlocutor sino es quien tiene el derecho de traducir y de reducir la complejidad del mundo natural en información útil para el proyecto de dominación. La naturaleza, en esta arquitectura, nunca habla por sí misma y siempre necesita ser interpretada por el sujeto racional que se ha definido a sí mismo, precisamente, por su capacidad de separarse de ella.

Como señala Carolyn Merchant en *The Death of Nature*, la transformación de la naturaleza de organismo viviente a máquina explotable coincide históricamente con la persecución y el disciplinamiento de las mujeres en la Europa de los siglos XVI y XVII: ambas (la naturaleza y la mujer) son entendidas simultáneamente como territorios por conquistar.

## 2. La razón instrumental y la naturaleza como medio

*La Dialéctica de la Ilustración* (1944) de Theodor Adorno y Max Horkheimer ofrece un diagnóstico filosófico riguroso al sostener que el

proyecto ilustrado, nacido con la promesa de liberar al ser humano de las supersticiones y el pensamiento mágico, culmina paradójicamente en una nueva forma de dominación: la razón instrumental. Esta razón, que no pregunta por los fines sino solo por los medios más eficientes, convierte todo en recurso calculable, incluida la naturaleza.

Una de las propuestas centrales de Adorno y Horkheimer es que tanto la dominación de la naturaleza exterior como la dominación de la naturaleza interior (entiéndase la represión de los impulsos y afectos) son dos caras de una misma moneda. El sujeto moderno se constituye como tal en la medida en que logra reprimir e instrumentalizar sus vínculos con el mundo natural. Así, para poder explotar la naturaleza hay que haberse desconectado primero de la propia animalidad y, a fin de cuentas, de la propia condición de ser vivo entre otros seres vivos.

Esta ruptura tiene una lógica de poder: quien se separa de la naturaleza puede dominarla y, por otro lado, quien se reconoce como parte de ella queda atrapado en la dependencia o en la pasividad que la modernidad asocia con lo femenino y lo primitivo. La razón instrumental no es, en este sentido, simplemente epistemología sino que se convierte en un dispositivo que produce sujetos capaces de gobernar y objetos disponibles para ser gobernados.

## 3. Feminizar para sublimar y sublimar para explotar

En el imaginario moderno occidental la naturaleza tiene género. Se dice “la” naturaleza con una familiaridad que rara vez se cuestiona. Se habla de la Madre Tierra, de la Madre Naturaleza, de fuerzas femeninas que dan vida y que nutren. Esta feminización lejos de ser inocente es una operación semiótica que reproduce, en el plano de la relación con el mundo natural, la misma lógica que ha regulado históricamente la relación con las mujeres.

Vandana Shiva (1988) documenta los modelos desarrollistas han construido tanto a las mujeres como a la

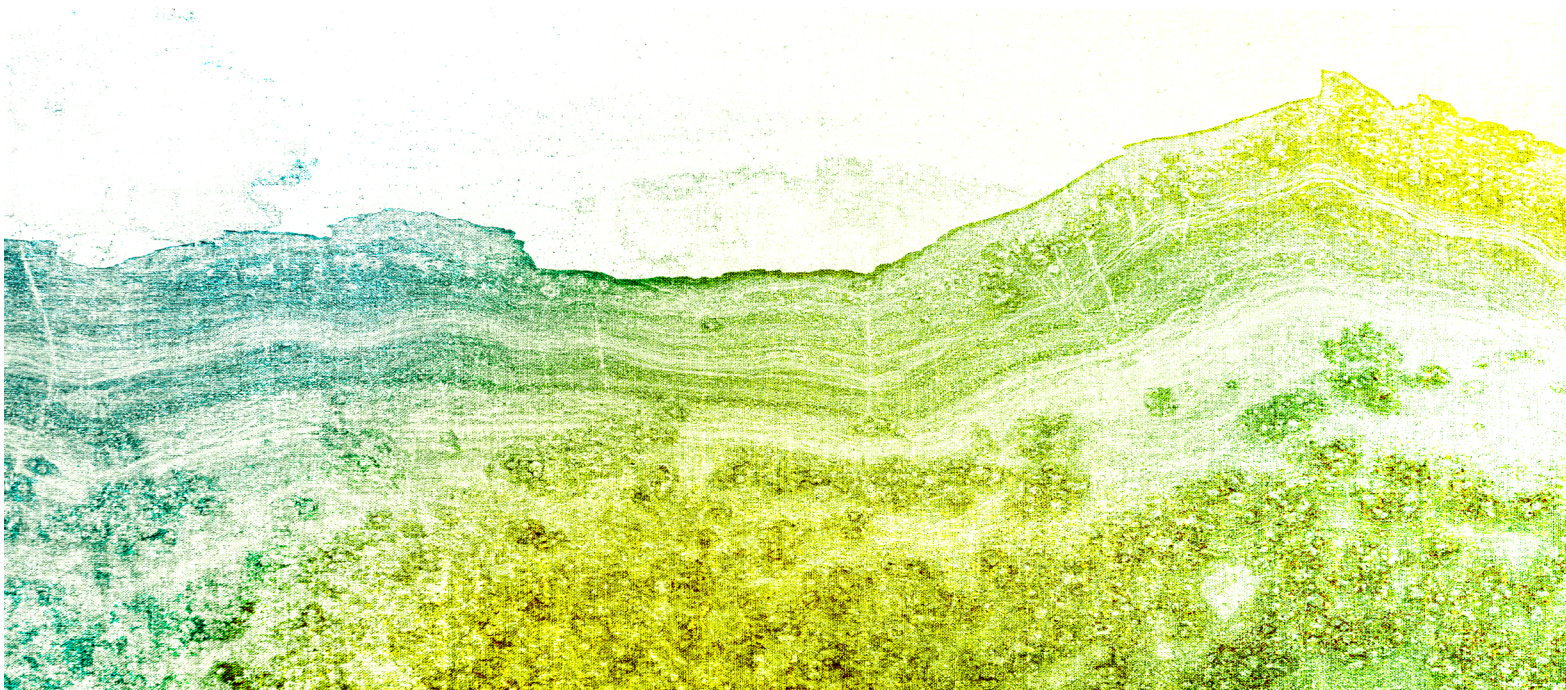
naturaleza como proveedoras pasivas cuya productividad es apropiada sin ser reconocida. La naturaleza que el discurso del desarrollo coloniza no es una entidad abstracta: es el bosque que las comunidades rurales sostenían mediante saberes acumulados durante generaciones, saberes que eran mayoritariamente femeninos y que el paradigma científico-técnico moderno descartó por irracionales e improductivos. Explotar la naturaleza y marginar a las mujeres fueron, en la historia del colonialismo, operaciones sinérgicas y simultáneas.

La naturaleza es feminizada para ser sublimada. Es elevada al rango de "Madre" y esa sublimación es precisamente el mecanismo que permite seguir usándola con condescendencia. La Madre Naturaleza no es respetada como sujeto sino que es venerada como fuente y dadora. Su existencia no se entiende si no está en función de su capacidad de suministrar a otro.

La proposición es clara: quien venera una fuente no necesita escucharla, no necesita reconocerle voluntad propia, solo necesita asegurarse de que el flujo que de ella proviene no se detenga. La condescendencia que acompaña a esta veneración de la abnegación es la misma que ha rodeado históricamente la figura de la madre humana, quien es celebrada en abstracto e invisibilizada en concreto, siempre definida en su ser por su función reproductiva.

Esta lógica encuentra su expresión más acabada en la figura de la Virgen que encarna un cuerpo femenino cuya potencia generativa se ejerce sin deseo propio, sin historia personal necesaria, sin capacidad de resistencia o posibilidad alguna de agencia. La "madre naturaleza" que circula en el imaginario popular y en gran parte del discurso ecologista liberal reproduce exactamente la estructura de una matriz que produce sin reclamar y que perdona la devastación con la misma mansedumbre con que se supone que una madre perdona. Esta imagen no libera a la naturaleza sino que la encadena bajo una forma de servidumbre sentimental.

Esta feminización lejos de ser inocente es una operación semiótica que reproduce, en el plano de la relación con el mundo natural, la misma lógica que ha regulado históricamente la relación con las mujeres.



## 4. La fuerza que debe mantenerse bajo control

Sin embargo, la naturaleza feminizada no es solo pasiva sino que también constituye una fuerza que los discursos de dominación reconocen como potencialmente ingobernable. Los huracanes, las erupciones volcánicas, las inundaciones, las plagas, los incendios, todos estos fenómenos naturales son sistemáticamente descritos con un vocabulario que oscila entre el miedo y la fascinación ante una potencia que escapa al control humano. Y no es casual que ese mismo vocabulario aparezca en la descripción histórica de la sexualidad femenina, de los cuerpos racializados, de los pueblos colonizados: son fuerzas que hay que vigilar y domesticar.

La naturaleza, en este imaginario, es una virgen en potencia de desbordarse. Su fertilidad es deseada pero su desbordamiento es temido. Por eso la modernidad no se limita a tomar lo que quiere de la naturaleza sino que también debe vigilarla. La meteorología, la agricultura industrial, entre otras, son disciplinas que comparten la premisa de que la naturaleza es un caos que la razón técnica debe ordenar. Esta premisa no es solo práctica sino que es profundamente filosófica y política en tanto reconoce que la naturaleza tiene una agencia propia que debe ser neutralizada.

Donna Haraway (1988) señala que el punto de vista científico hegemónico se presenta a sí mismo como una visión desde ningún lugar o, lo que ella llama "el truco de dios", noción que busca precisamente ocultar que es la mirada de alguien específico: un sujeto masculino, blanco, occidental, que ha construido su posición de conocimiento sobre la invisibilización de todos los demás puntos de vista, incluido el de la naturaleza misma.

La epistemología del dominio necesita que el objeto de conocimiento permanezca mudo, que no se mueva, que no exprese furia, que no tenga perspectiva propia. Cuando la naturaleza "habla" por ejemplo a través de un desastre

climático, de la extinción de una especie o de cualquier otro fenómeno extremo, el discurso dominante no la escucha como un sujeto que responde, sino que la interpreta como un sistema que falla y que necesita ser controlado.

## 5. Colonialidad del saber y la naturaleza como construcción

Quijano (2000) proporciona las coordenadas para entender que la colonialidad del poder no es solo un fenómeno de dominación política y económica sino que es, ante todo, una estructura de clasificación del mundo que decide quién y qué puede ser sujeto y quién y qué debe permanecer como objeto. La idea de "raza" que organiza ese sistema de clasificación no opera únicamente sobre los cuerpos humanos sino también lo hace sobre los ecosistemas y sobre los saberes que las comunidades colonizadas tenían sobre estos.

Cuando los conquistadores europeos llegaron a América, no encontraron "naturaleza" en el sentido moderno del término (es decir, un espacio vaciado de historia y disponible para la apropiación) sino que se toparon con territorios densamente relacionados con comunidades humanas que los habitaban y cuidaban a través de relaciones que no separaban tajantemente lo humano de lo no-humano.

La imposición de la categoría colonial de "naturaleza" sobre los territorios colonizados fue, a la par, la negación de la humanidad de quienes los habitaban y la creación de un recurso disponible para la explotación. Como señala Escobar (1999), la naturaleza como categoría moderna no es un dato previo a la cultura; es una construcción que ciertos regímenes de conocimiento producen para legitimar su propia capacidad de apropiación.

Esta construcción tiene consecuencias directas sobre los pueblos cuyas formas de vida no reproducen la separación moderna entre naturaleza y cultura. Los sistemas de conocimiento indígenas y campesinos (que Shiva denomina saberes de la permanencia) son declarados

irracionales no porque no funcionen, sino porque no producen la separación que el capitalismo extractivo necesita.

Un marco conceptual que trata al bosque como un sujeto con agencia propia, con quien se establece una relación de reciprocidad, no puede servir de fundamento a la industria maderera, por ejemplo. Un saber o disciplina que entiende la tierra como una entidad con derechos no puede articularse con el registro mercantil de propiedad. La colonialidad no es solo epistemológica sino también ecológica.

## 6. El conocimiento situado como respuesta

Si la dominación de la naturaleza requiere su construcción como objeto, la resistencia a esa dominación requiere su resubjetivación. Gudynas (2010) sustenta precisamente la importancia de reconocer que la naturaleza posee valores intrínsecos o valores que no dependen de su utilidad para los seres humanos. Esos valores deben ser el fundamento de una ética ambiental radicalmente distinta a la que ha producido la modernidad y deben posibilitar la revisión de los principios de justicia para ampliar la moralidad más allá de los límites de la especie humana.

Esto resuena con la crítica epistemológica de Haraway. Si el "truco de dios" del conocimiento científico moderno consiste en fingir que se mira desde ningún lugar para poder apropiarse de todo, el conocimiento situado propone asumir la parcialidad de toda perspectiva y, desde esa parcialidad, construir una relación con el mundo que reconozca la agencia de los demás actores, humanos y no humanos, visibles e invisibles. Además, conocer desde lo situado supone renunciar a la posición de dominio que el sujeto moderno ha impuesto a la naturaleza y a las mujeres.

Se hace referencia en el fondo a la superación del dualismo moderno que opone sujeto a objeto, cultura a naturaleza, razón a cuerpo, hombre a mujer. No se trata de disolver las diferencias, sino de dejar de convertirlas en jerarquías. El reto filosófico que plantea el ecofeminismo,

por ejemplo, no es simplemente "respetar más la naturaleza" sino repensar radicalmente quién es sujeto, quién puede hablar, quién tiene interioridad y quién merece consideración moral.

## Conclusiones: el sujeto que se cree exterior

No asumirnos como parte de la naturaleza es una posición política. Decir "yo no soy naturaleza" es, al mismo tiempo, decir "yo tengo derecho a gobernarla y servirme de ella". Esta posición requiere, para sostenerse, una serie de operaciones filosóficas que este texto ha intentado rastrear: la separación que convierte el conocimiento en conquista; la razón instrumental que reduce el mundo a recursos calculables; la feminización de la naturaleza que reproduce, en el plano ecológico, la misma lógica de sublimación y explotación que ha operado sobre las mujeres; la colonialidad del saber que es sustrato epistémico del extractivismo; y los saberes situados o de la permanencia que Shiva documenta como alternativas vivas y practicadas.

La Madre Naturaleza no es una metáfora inocente; es el símbolo de un programa que busca feminizar para sublimar, sublimar para negar y negar para usar, quitando cualquier posibilidad de subjetividad que no sea la del sujeto explotador. La naturaleza, como las mujeres, solo puede ser celebrada en lo abstracto mientras es devastada en lo concreto. Su fuerza, la misma que genera los terremotos y las inundaciones, que produce la vida desde la muerte, es simultáneamente temida y negada. Reconocerla como fuerza y como sujeto es el primer gesto necesario para fundar una relación con el mundo que no sea la del dominio.

El pensamiento crítico tiene la tarea de desmantelar las categorías que hacen posible la separación. No para regresar a venerar una unidad mítica/mágica con la naturaleza, sino para construir, desde las herramientas del análisis filosófico, conceptos que permitan habitar el mundo de otra manera. Una manera en la que no sea necesario separarse para dominar ni feminizar para explotar.

**Referencias**

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica de la Ilustración.* Taurus.

Bacon, F. (2011). *La gran restauración (Novum Organum).* Tecnos. (Obra original publicada en 1620)

Escobar, A. (1999). After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology. *Current Anthropology*, 40(1), 1–30.

Gudynas, E. (2010). La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. *Tabula Rasa*, 13, 45–71.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En E. Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* CLACSO.

Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books.

# Cosmopolíticas del Desgarro: Imperialismo, Ecocidio y la Insurgencia de los Seres Más-que humanos en la Era del Colapso

Carlos Quizhpe

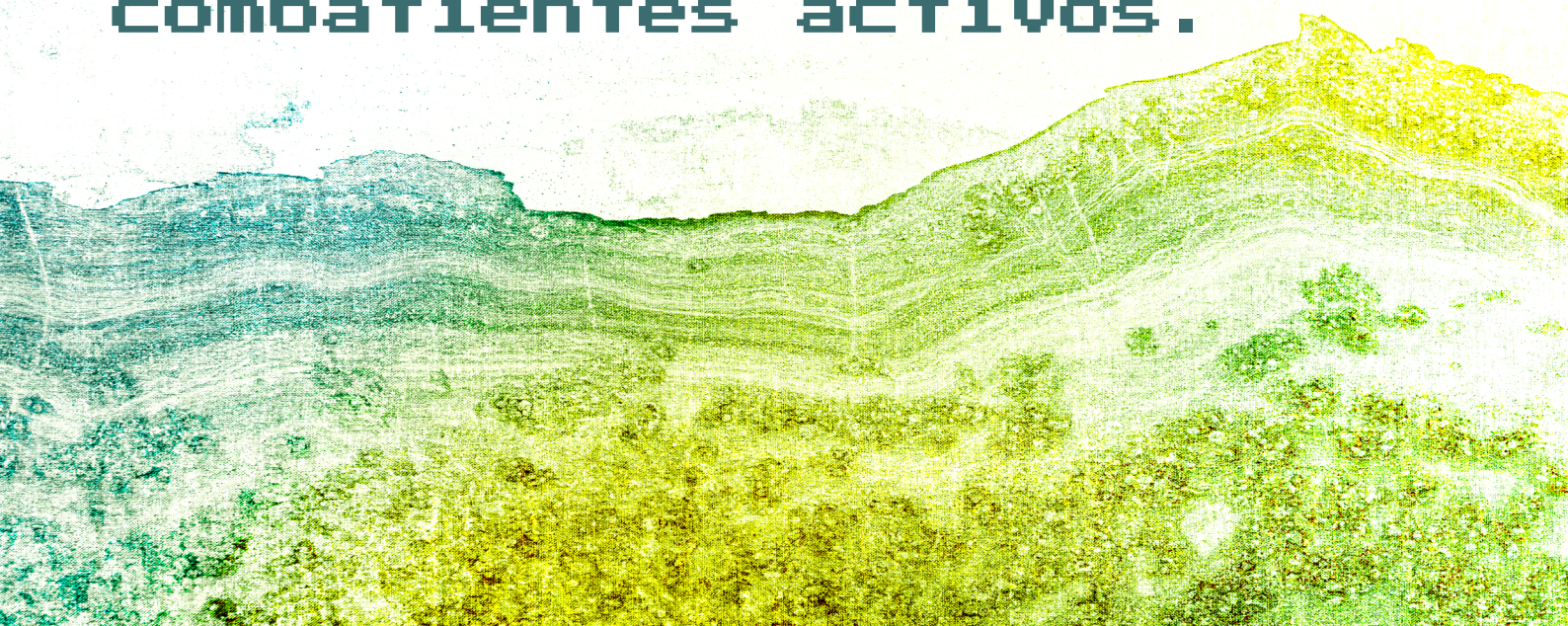
El mundo contemporáneo se encuentra atrapado en una fase de desmantelamiento planetario, un desgarramiento ontológico y material donde las bases mismas de la vida están siendo obliteradas por la maquinaria insaciable del capital. En este contexto de crisis sistémica y conflicto internacional a gran escala, la conceptualización moderna de la "Naturaleza", entendida como un mero telón de fondo inerte o un repositorio de recursos explotables para el beneficio humano, se revela no solo como una insuficiencia epistémica, sino como una herramienta activa de exterminio (De la Cadena, 2019). El pensamiento antropocéntrico ha construido y naturalizado una narrativa de dominación donde el ser humano, erigido como soberano absoluto y separado de su entorno, ejerce una violencia unidireccional sobre un mundo natural al que se le ha extirpado la voz y la agencia. Sin embargo, las devastaciones ecosociales actuales, el avance brutal del extractivismo y la militarización de los ecosistemas nos obligan a mirar más allá de las ficciones esterilizadas del humanismo liberal (Price y Chao, 2023).

Este ensayo penetra en las heridas abiertas por el imperialismo ecológico contemporáneo, arañando la superficie de los consensos tecnocráticos para exponer la sangre, el despojo y la asimetría que sostienen el llamado "progreso" y la "transición verde". Se sostiene aquí que la defensa de la naturaleza no es un mero asunto de conservación de recursos, gestión ambiental o cálculo de huellas de carbono, sino una arena de cosmopolítica donde entidades más-que-humanas (ríos, montañas, patógenos, animales, bosques y espíritus) participan activamente, resisten y alteran los proyectos de dominación (De la Cadena, 2010).

Al trazar paralelismos ineludibles entre la codicia imperial de la Belle Époque y la actual era de policrisis, y al analizar el ecocidio como táctica de guerra de terraformación en geografías del sacrificio como Gaza y Ucrania (Ghosh, 2021), se hace evidente que la lucha actual trasciende la política institucional. Es una confrontación a muerte entre el "mundo de un solo mundo"

Ana Fernández: Eres Perla. Gouache y tinta sobre papel. 180 x 180 cm. 2025

En este desgarro civilizatorio, los seres más-que-humanos no son víctimas inertes. Las montañas andinas, los hongos que devoraron los árboles en Fordlandia, el páramo de Quimsacocha que enloquece a la transnacional minera y los olivos centenarios destrozados bajo las orugas de los tanques en Gaza, son combatientes activos.



que busca devorarlo todo para sostener su modo de vida, y el pluriverso arraigado que se niega a desaparecer (De la Cadena y Escobar, 2023).

## Los Espejismos de la Belle Époque y la Necropolítica de la Transición Verde

Para comprender la violencia estructural que subyace al orden global contemporáneo, es imperativo establecer un paralelismo analítico profundo con la Belle Époque (1871-1914). Aquel periodo, habitualmente romantizado y recordado por la historiografía eurocéntrica como una era de paz intraeuropea, prosperidad económica inusitada y florecimiento cultural, fue en realidad un constructo frágil sostenido por una brutal expansión colonial. La invención de nuevas tecnologías de transporte, la electrificación y la industrialización corrieron en paralelo con el "Reparto de África" y la consolidación del imperialismo de libre comercio. Fue una rapiña imperialista que transformó continentes enteros en zonas de sacrificio para alimentar la maquinaria de las metrópolis (Marx, en Delgado, 2012). La paz y la civilidad en los centros del imperio fueron compradas con la amputación ecológica y la subyugación absoluta de las periferias.

Hoy nos encontramos ante una nueva era de extractivismo que guarda inquietantes similitudes, un periodo marcado por el triunfalismo de la globalización neoliberal que, tras bambalinas, ha acelerado la dislocación de personas, empresas y ecosistemas (Transnational Institute, 2024). Al igual que a finales del siglo XIX, la aparente estabilidad del Norte depende de un neocolonialismo feroz, esta vez manifestado en la financiarización de la tierra, el patentamiento de la vida y un acaparamiento global de recursos sin precedentes (Rulli et al., 2013).

## El modo de vida imperial y el "colonialismo verde"

Para desenmascarar las estructuras de este nuevo imperialismo ecológico, es fundamental recurrir a la teoría del "modo de vida imperial" desarrollada

por Ulrich Brand y Markus Wissen (2021). Este concepto expone cómo la cotidianidad, las pautas de consumo, la movilidad y las estructuras de deseo en los centros capitalistas del Norte Global se basan estructuralmente en la destrucción de la naturaleza y la explotación de la fuerza de trabajo en el Sur Global. El modo de vida imperial normaliza el orden asimétrico haciendo invisibles las condiciones concretas de producción, dolor y degradación biológica en los lugares de extracción (Brand & Wissen, 2021). El Norte Global externaliza la muerte y la toxicidad hacia el Sur, creando la siniestra ilusión de que el capitalismo puede ser verde y sostenible. Las potencias industriales, ante el pánico del colapso climático, han iniciado una carrera frenética por minerales críticos (litio, cobalto, cobre) necesarios para paneles solares y vehículos eléctricos (Case, 2022). Este fenómeno, conocido como "colonialismo verde", perpetúa los vínculos coloniales, transfiriendo los costos socioecológicos bajo una cínica pátina de responsabilidad corporativa (Hamouchene, 2023).

**El Plantacionoceno: la máquina de erradicación ontológica**

La expresión espacial y material más agresiva del modo de vida imperial es lo que las humanidades ambientales han conceptualizado como el Plantationocene (Plantacionoceno). Este término captura la devastadora transformación de diversas ecologías de cuidado, granjas, bosques y ecosistemas relacionales en plantaciones extractivas cercadas, profundamente dependientes de lógicas de esclavitud histórica, trabajo alienado y despojo (Haraway, 2015; Tsing, 2015).

Su lógica subyacente y mortífera es la simplificación extrema: despojar a los paisajes de su enredo relacional, eliminar la fricción de la biodiversidad, para convertirlos en maquinarias de replicación biológica orientadas exclusivamente a la escalabilidad y la producción de capital (Tsing, 2015). En la plantación, el ser vivo pierde su mundo. Las plantas y

los animales son despojados de sus ontologías múltiples para ser reducidos a la categoría unidimensional de activos futuros o máquinas biológicas.

Sin embargo, frente a este control totalitario, surge la "resistencia más-que-humana". Las entidades no humanas tienen la capacidad activa de alterar los proyectos de dominación, formando alianzas biológicas o "negativas maleza" (weedy refusals) que quiebran la disciplina higiénica impuesta por el planificador capitalista (Kuřík, 2022).

Un claro ejemplo histórico es el fracaso de "Fordlandia" en la Amazonía, donde los hongos endémicos y las dinámicas del bosque actuaron como agentes históricos que destruyeron el megaproyecto de monocultivo de caucho de Henry Ford (Kuřík, 2022).

**La Guerra como Terraformación: El Ecocidio en Gaza y Ucrania**

Si el Plantacionoceno es la violencia lenta y sostenida del capital, el conflicto internacional a gran escala en el siglo XXI nos demuestra que la maquinaria imperialista acelera los tiempos de la destrucción. El ecocidio se ha convertido en una estrategia fundamental de dominación, una forma de "guerra de terraformación" (terraforming warfare) diseñada para alterar de manera permanente la habitabilidad de un territorio y forzar el desplazamiento y la limpieza étnica (Ghosh, 2021).

En el contexto del asedio en Gaza, la aniquilación abarca la erradicación calculada del soporte vital más-que-humano. La destrucción de tierras agrícolas, la contaminación profunda de los acuíferos subterráneos con aguas residuales sin tratar y el aire saturado de toxinas provenientes de más de 39 millones de toneladas de escombros constituyen un acto irrefutable de ecocidio deliberado (Forensic Architecture, 2024; Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA], 2024). Como señala Forensic Architecture (2024), "la destrucción de tierras e infraestructuras agrícolas en Gaza es un acto deliberado"

diseñado para hacer el territorio inhabitable, lo que se vincula directamente con el colonialismo de colonos (Shqair, 2023). A esto se suma la política sistemática de arrancar olivos centenarios, lo que representa un intento de asesinar el paisaje para extirpar la memoria y el sumud (resiliencia) palestino (Asmar, citado en Çam, 2024). De manera análoga, en la guerra en Ucrania, el asalto militar ha provocado una devastación ambiental incalculable que fractura el tejido interespecie. La destrucción de la represa de Kakhovka liberó un torrente de agua que ahogó ecosistemas enteros, constituyendo un crimen de guerra y un claro ecocidio, según el Consejo de Europa (2023, en Çam, 2024).

En ambos casos, la guerra de terraformación es un esfuerzo violento por rehacer y destruir la tierra para cumplir objetivos bélicos y coloniales, confirmando que la ecología política de la guerra debe analizar cómo se distribuye desigualmente la devastación ambiental en cuerpos y territorios (Gorostiza, 2025).

## El "Antropo-no-visto" y el Conflicto Ontológico en los Sures

Para comprender la raíz ontológica de las luchas en el Sur Global, es indispensable acudir a la antropóloga Marisol de la Cadena y su concepto del "antropo-no-visto" (anthropo-not-seen). Mientras el discurso hegemónico del Antropoceno refiere a una humanidad abstracta convertida en fuerza destructiva, el anthropo-not-seen nombra el proceso histórico de destrucción de mundos heterogéneos (que no separan ontológicamente la Naturaleza de la Cultura), así como la existencia terca de esos mismos mundos que se niegan a ser borrados (De la Cadena, 2019). Cuando las comunidades locales se oponen a la transformación de la naturaleza en simples recursos, el Estado lo percibe como una amenaza a su soberanía y a su monopolio sobre la realidad, desatando una guerra abierta.

## El Baguazo: desacuerdo y equivocación

El conflicto desatado en 2009 en la Amazonía peruana,

conocido como el "Baguazo", ejemplifica esta violencia ontológica. Los Awajún y Wampis bloquearon carreteras protestando contra decretos que concesionaban su territorio para exploración petrolera sin consulta previa, lo que derivó en una masacre (De la Cadena, 2019). Para el Estado, el conflicto giraba en torno a la propiedad de la tierra; para los indígenas, el territorio es el pueblo Awajún-Wampis. El líder indígena Leni lo expresó afirmando que el río no es un recurso, es un hermano (De la Cadena, 2019). Esta incomprensión estructural es lo que Eduardo Viveiros de Castro llama "equivocación" ontológica, y lo que Jacques Rancière define como un "desacuerdo" político radical que expone la violencia del Estado moderno al ser incapaz de reconocer a los seres más-que-humanos como sujetos de relación política (De la Cadena, 2019).

**Defensa del Páramo en Azuay: El Agua como Vida**

Las etnografías del sur nos brindan ejemplos viscerales en los Andes ecuatorianos, en la provincia de Azuay y la ciudad de Cuenca. Aquí, comunidades campesinas e indígenas han librado una resistencia tenaz contra la megaminería metálica en los ecosistemas de páramo (proyectos como Loma Larga/ Quimsacocha y Río Blanco). La lógica estatal y corporativa fragmenta el páramo, viéndolo exclusivamente como un yacimiento de oro y cobre, ignorando que la actividad minera dejaría millones de toneladas de relaves cargados de arsénico, destruyendo de forma permanente los sistemas de recarga hídrica (Carpio Benalcázar, s.f.).14 Frente a esto, surge el "ecologismo popular", liderado a menudo por mujeres, que defiende una identidad indisolublemente tejida al metabolismo del territorio: el agua no es $H_2O$, sino la sangre de la Pachamama y la base del Buen Vivir . La resistencia en Azuay logró victorias institucionales clave, como la consulta popular del cantón Cuenca en 2021, que prohibió la minería metálica a gran escala en las zonas de recarga hídrica de sus cinco ríos principales y el denominado Quinto Río, movilización masiva de más de cien mil personas en 2025, la

movilización más multitudinaria de la historia de Ecuador en su tipo. Esta victoria visibiliza que el páramo actúa, se defiende y es un ser político que, junto con sus defensores, se niega a ser devorado por la vorágine extractivista.

**Zonas de Contacto Pluriversal y la Ruptura de la Relación Sujeto-Objeto**

Para escapar del solipsismo de especie, debemos repensar el "exceso", entendido como aquello que rebasa el límite de lo que puede ser pensado bajo las coordenadas onto-epistémicas de la modernidad (De la Cadena y Escobar, 2023). En el pensamiento popular latinoamericano, esto se materializa en la matriz del estar-siendo, que privilegia la existencia enraizada y comunitaria frente a la abstracción del individuo aislado que domina la naturaleza como objeto inerte.

Frente al avance mortífero del neo-extractivismo y las guerras de terraformación, emergen "zonas de contacto pluriversales". Estas son trincheras de encuentro entre mundos divergentes (activistas urbanos, feministas, campesinos, pueblos indígenas y las propias entidades de la tierra). Es en estos espacios de fricción, como se vio en el estallido del Paro Nacional de 2021 en Colombia, desde Puerto Resistencia en Cali, o en las movilizaciones por el agua en el Azuay, donde se resquebraja la separación moderna (De la Cadena y Escobar, 2023). La criminalización y el asesinato sistemático de defensores ambientales en el Sur Global ocurren precisamente porque sus existencias representan una insurrección insoportable para el Estado corporativo moderno: encarnan empíricamente la imposibilidad de la mercantilización absoluta de la vida (De la Cadena y Escobar, 2023). Aceptar la agencia política y la sintiencia de lo más-que-humano implica necesariamente rehacer nuestras propias epistemologías a través de una "justicia multiespecies" que sea inherentemente decolonial y antirracista (Price y Chao, 2023).

## Conclusión

El paradigma antropocéntrico y capitalista ha demostrado ser una tumba epistemológica, material y espiritual. Lo que los discursos oficiales llaman "desarrollo" no es más que la financiarización, el vaciamiento y la contaminación violenta de los fundamentos vitales de la Tierra. La cosmopolítica de la defensa de la naturaleza lastima profundamente las certidumbres intelectuales porque revela que las fronteras entre cultura y naturaleza no son realidades dadas, sino cicatrices trazadas por la violencia imperial.

En este desgarro civilizatorio, los seres más-que-humanos no son víctimas inertes. Las montañas andinas, los hongos que devoraron los árboles en Fordlandia, el páramo de Quimsacocha que enloquece a la transnacional minera y los olivos centenarios destrozados bajo las orugas de los tanques en Gaza, son combatientes activos. Resisten, sienten, desbordan la miopía legal e interrumpen la gramática del Estado-nación. La guerra de exterminio emprendida por el capital contra el planeta está siendo correspondida desde abajo y desde la tierra misma. Solo al final de esa alianza áspera y asimétrica podremos diseñar, desde las ruinas humeantes de este sistema, un mundo vivo donde verdaderamente quepan muchos mundos.

**Referencias**

Brand, U., & Wissen, M. (2021). *The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism.* Verso Books.

Çam, Y. (2024). *The Geopolitics of Global Warming: Ecocide in Gaza and Ukraine.* DergiPark.

Case, S. (2022). *Green Imperialism: The Latest Stage of Capitalism.* Reform and Revolution.

De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology,* 25(2), 334–370.

De la Cadena, M. (2019). Uncommoning Nature: Stories from the Anthropo-Not-Seen. En P. Harvey, C. Krohn-Hansen, & K. G. Nustad (Eds.), *Anthropos and the Material* (pp. 35–58). Duke University Press.

De la Cadena, M., & Escobar, A. (2023). Notes on excess: Towards pluriversal design. En *Design for the Pluriverse* (pp. 29–43). Routledge.

Delgado, G. (2012). *Theomai 26: Imperialismo ecológico y guerras de recursos.*

Redalyc. Forensic Architecture. (2024). Ecocide in Gaza. Goldsmiths, University of London.

Ghosh, A. (2021). *The Nutmeg's Curse: Parables for a Planet in Crisis*. University of Chicago Press.

Gorostiza, S. (2025). *Ecología Política: Militarización y devastación ambiental*. Ecología Política.

Hamouchene, H. (2023). The Energy Transition in North Africa: Neocolonialism Again! En *Dismantling Green Colonialism* (pp. 29–48). Pluto Press.

Haraway, D. J. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6(1), 159–165.

Kuřík, B. (2022). Towards an Anthropology of More-Than-Human Resistance: New Challenges for Noticing Conflicts in the Plantationocene. *Sociální studia / Social Studies*, 1/2022, 55–72.

Price, C., & Chao, S. (2023). Multispecies, More-Than-Human, Non-Human, Other-Than-Human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking. *Exchanges, The Interdisciplinary Research Journal*, 10(2), 177-193.

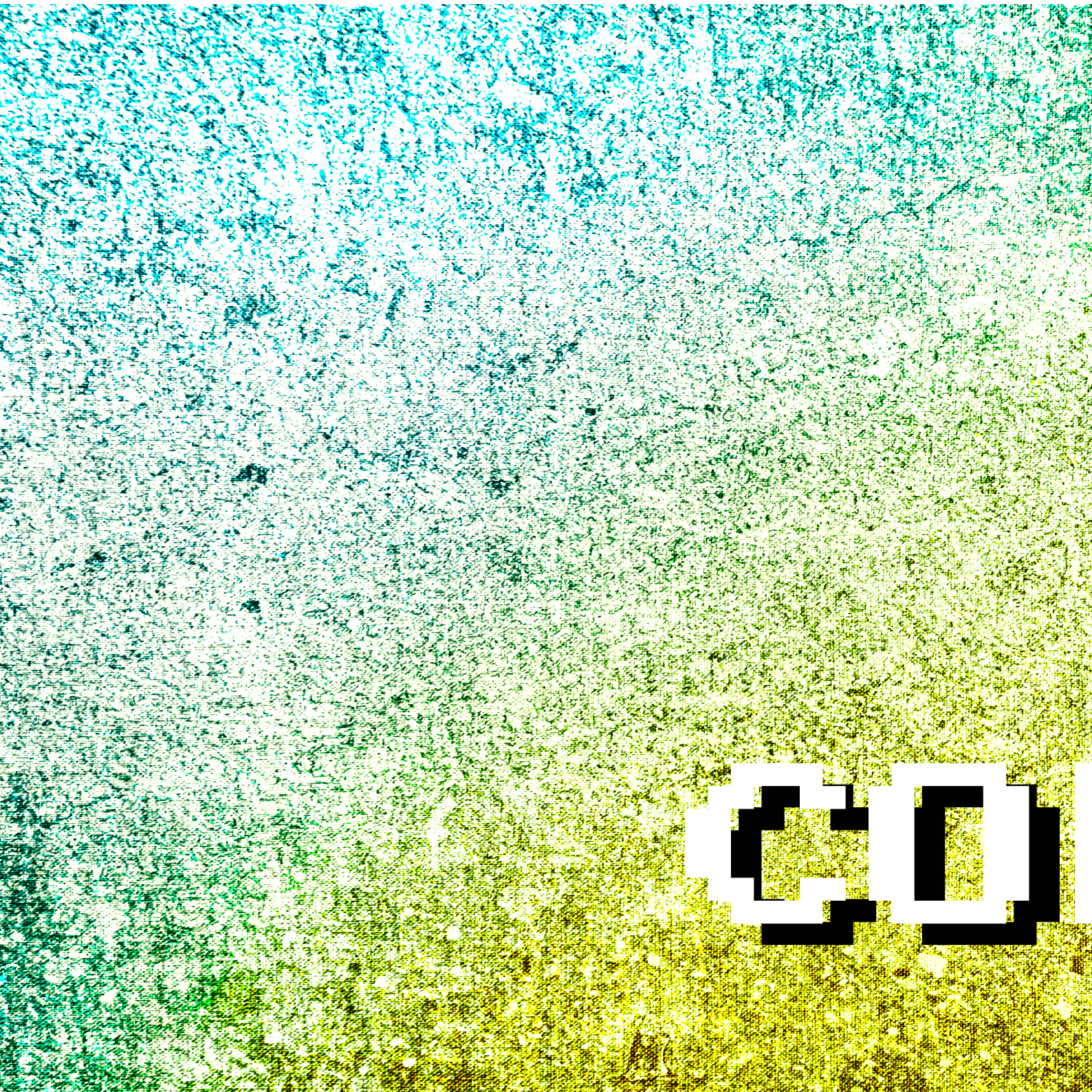
Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA]. (2024). *Environmental Impact of the Conflict in Gaza*. UN.

Rulli, M. C., Saviori, A., & D'Odorico, P. (2013). Global land and water grabbing. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(3), 892-897.

Shqair, M. (2023). Arab–Israeli Eco-Normalization: Greenwashing Settler Colonialism in Palestine. En *Dismantling Green Colonialism* (pp. 67-82). Pluto Press.

Transnational Institute. (2024). *State of Power 2024: Crisis Imperialism*. TNI.

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.



# Leer la naturaleza

María Eduarda Sotomayor

¿Qué implica el verbo leer? El proceso de lectura es una actividad semiótica donde se interpretan una serie de símbolos, en un contexto determinado. Es en sí, una actividad destinada para descifrar algo, un mensaje quizá, a través de un tipo de representación. Es una actividad amplia y compleja que puede darse de muchas formas, a pesar de que la más común sea a través de la lectura, existen una infinidad de formas.

Según *Historia National Geographic* (Masó, 2023), hace cinco mil años en la antigua Mesopotamia se creó el sistema que conocemos como escritura, a partir del cual se deriva la lectura. Este, fue considerado como uno de los mayores logros de la historia de la humanidad. Para llegar a la escritura, el trabajo pasó por tablillas para llevar cuentas, pictografías, sistemas de signos cuneiformes y dibujos. La diferencia es que este sistema se estandarizó, se difundió y ahora es nuestra forma de comunicarnos, pero esta, no es la única. "La representación es el proceso mediante el cual los miembros de una cultura usan signos para producir sentido" (Hall, 2010, p. 16).

Se puede leer a través de braile, se pueden leer las expresiones no verbales, la distancia, la cercanía, los movimientos, incluso, la falta de movimiento. El sistema de comunicación no verbal, es mucho más extenso y complejo que la parte verabal. Pero esto, se puede profundizar más aún, qué pasa en contextos donde el acceso a entretenimiento por medio de tecnología no es algo que prime.

Ana Fernández

Quienes habitan en territorios megadiversos, aprenden a leer otras situaciones cotidianas. Qué hay sobre las condiciones climáticas que se avizoran con señales a través del color de las nubes, el susurro del viento, las corrientes en la marea, los colores de la flora o la actividad de la fauna. Estas también son señales, y solo quienes conectan con la naturaleza, activan estos indicadores para dar lectura a los hechos. Para Freire (2005) "la lectura del mundo precede a la lectura de la palabra". Los símbolos en la naturaleza son tan antiguos como la existencia humana, las comunidades que se guiaban y se guian a través de señales de la naturaleza. Para Walter Benjamin (2007), no nos comunicamos por medio del lenguaje, si no en el lenguaje. Toda acción comunicativa está cargada de interpretaciones.

Pero, ¿en qué momento nos desconectamos de la propia raíz? De pronto nos encontramos en una urbe, en una ciudad, en un espacio donde los elementos naturalen se pintan como lejanos, extraños, incluso innecesarios. Por más de que se apunte a deslindarse de ello, no es posible, es una de las formas más profundas para admirarnos y conectar. Desde esta la perspectiva de las Epistemologías del sur, no existe un saber único y superior, sino una ecología de conocimientos que dialogan en condiciones de igualdad epistemológica (de Sousa Santos, 2010).

La sensibilidad que guarda la naturaleza se enraiza de manera integral con la vida y con el arte, la geometría sagrada, la reestructuración, la autopoiesis, aquella capacidad de un sistema vivo para producirse y mantenerse a sí mismo, la música a través de las olas, las aves, el viento. Además, abriga, canta, acoge y alimenta los sentidos, el cuerpo, el alma.

Somos seres cíclicos, nos encontramos en cambio constante, a pesar de que a veces cuesta asumirlo. La naturaleza a su vez, día a día enseña sobre ello, los cambios de estaciones hablan sobre la impermanencia de la vida. La primavera, representa quizá un nuevo renacer, un

resurgir desde aquella raíz que se encontraba dormida, que parecía muerta, pero no, solo necesitaba un poco de calor. El verano a su vez nos llena de calor, nos motiva a seguir creciendo, a madurar. El otoño pinta de anaranjado los movimientos descendentes, la caída de las hojas, de las ilusiones, de las máscaras. El invierno pone pausa, invita a esperar, mirar hacia dentro un poco, y quizás, congelarte en ese intento.

¿Qué pasa entonces si se retrasan las estaciones, si la lluvia no llega, si se caen las hojas y las raíces se secan, si de pronto las mareas aumentan y nos ahogamos, nos hundimos en lo más profundo? El calentamiento global nos deja señales también, de que las acciones cotidianas son parte del problema, si no regamos el jardín del alma, todo se seca. Para Aristóteles "La naturaleza no hace nada en vano" (Aristóteles, Física, II, 8, 198b32).

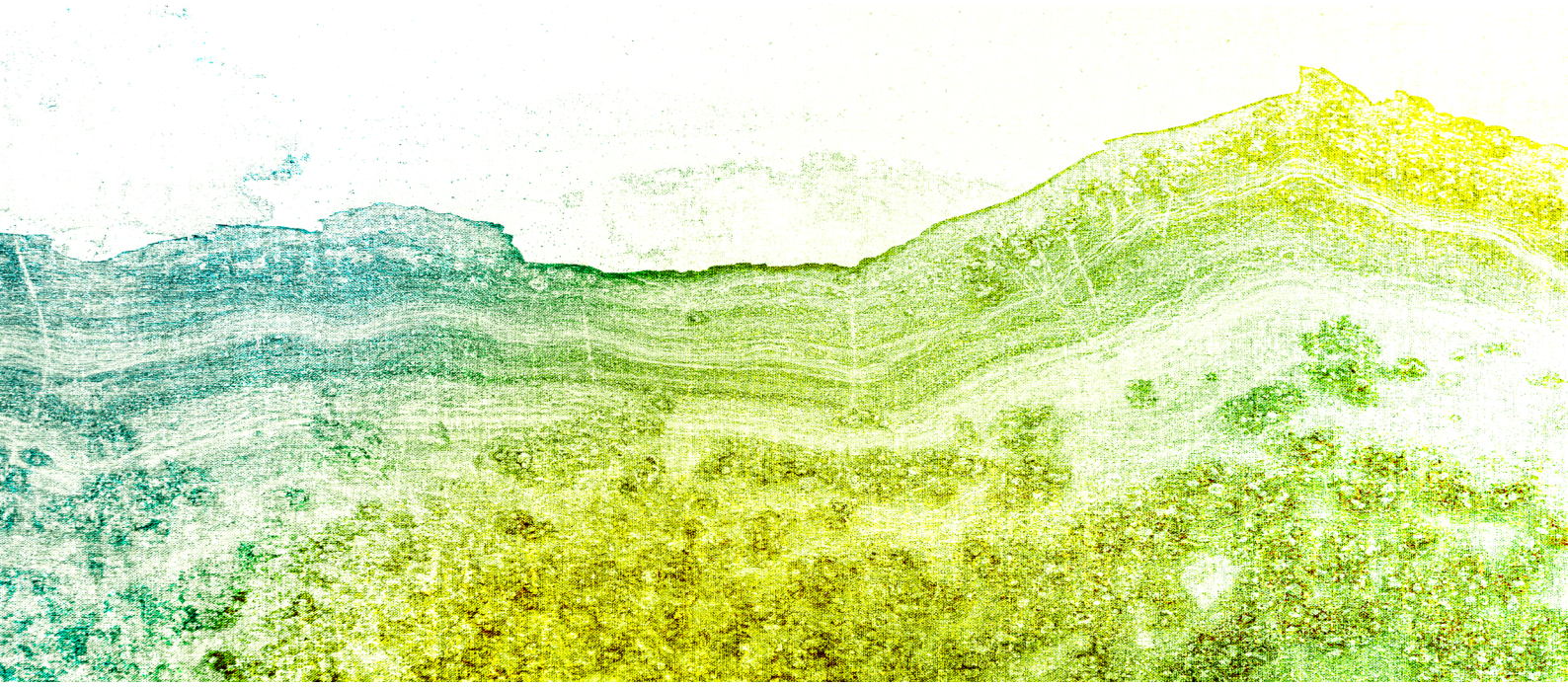
Cuidar la naturaleza implica entender sus mensajes, cuáles son las señales que nos da una planta cuando se ahoga, cuando florece, cuando renace, cuando se seca o cuando muere. Las culturas originarias estaban en estrecha relación con ella, de hecho, las deidades corresponden a elementos de la naturaleza, en qué momento le creímos más a la imagen de un hombre blanco, delgado, rubio… que a una serie de elementos que realmente nos abrigan, nos iluminan, nos alimentan y dan vida.

Es posible que leer la naturaleza implica leernos, sentirnos, mirar hacia dentro y analizar qué estamos haciendo con nosotrxs mismxs, ¿acaso no nos hacemos daño cuando cuando lastimamos a alguien? Descuidar, abandonar, contaminar, habla más sobre nuestro ejercicio interno, ya lo dijo Galeano (1998), "Serán reforestados los desiertos del mundo y los desiertos del alma" (p. 57).

Boaventura de Sousa Santos (2011) propone las Epistemologías del sur como una reconfiguración del pensamiento político, voltear la mirada y deconstruir las imposiciones ideológicas de occidente donde el saber dominante ha

Columna

Pero, ¿en qué momento nos desconectamos de la propia raíz? De pronto nos encontramos en una urbe, en una ciudad, en un espacio donde los elementos naturalen se pintan como lejanos, extraños, incluso innecesarios.



reducido la diversidad humana a un conocimiento limitado, estandarizado a nivel de prácticas e ideologías.

El saber colonial se legitimó no solo en la praxis a través de la censura, la violencia estructural, racial, el machismo, la discriminación física, de espacios y de accesos. La colonialidad del saber es aún más fuerte aún, la legitimación de prácticas culturales, saberes y formas de vida que nisiquiera corresponden al entorno del cual provenimos. La denominada civilización se encargó de silenciar ideologías ancestrales, saberes de pueblos originarios, conocimientos empíricos, formas de vida, formas de ser. "Las epistemologías del Sur se refieren a los conocimientos que han sido producidos en contextos de lucha contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado" (de Sousa Santos, 2018, p. 47).

Es una metáfora para enunciarnos desde otro ángulo, para plantearnos otra mirada, otra posibilidad. Es de hecho una necesidad de liberar la pluralidad de ideologías frente a la colonización de las mentes, un llamado a mirarnos hacia dentro, cuál es nuestra propia legitimación de conocimientos, cuáles son nuestras verdades absolutas y qué de todo ello debemos cuestionarnos y cuestionar a quien nisiquiera se ha atrevido a mirar más allá. Desinstitucionalizar las mentes es abrirnos hacia otras miradas, es romper con la imposición arraigada a las prácticas culturales que nos han construido.

Las implicaciones de ello trascienden en formas de vida individualistas, en una falta de sentido comunitario donde la vida plena y el cuidado no son importantes. ¿Cómo no afectaría ello entonces al cuidado medioambiental? La crisis ecológica se lleva a cabo por el desgaste humano; el desequilibrio, el agotamiento de recursos y la contaminación. ¿No tiene que ver acaso con las formas de vida que incita la colonización ideológica a través del capitalismo?

La sostenibilidad de la vida depende de una ecología de cuidados (de Sousa Santos, 2011). Ubuntu es una

filosofía africana originaria de las lenguas zulú y xhosa que sostiene: "El yo solo existe en relación con el nosotros" (Mbiti, 1991, p. xx). Estas formas diferentes de enunciarnos y reconocernos en comunidad, implican muchas formas diferentes de cuidar la vida, son epistemologías que se contraponen a la occidentalización de las culturas, son ideologías que buscan un cuidado colectivo que trascienda las formas de ser y de vivir buscando el bien común, más allá de bienestar personal.

La Constitución del Ecuador de 2008 reconoce formalmente en su artículo 71, estableciendo que la Naturaleza tiene derecho a que se respete su existencia y ciclos. La responsabilidad social también es personal, somos seres sociales, el individualismo no nos lleva a sostenernos, a cuidarnos. Es necesario leer que somos parte de estos ciclos, que nuestras acciones inciden en la naturaleza y de hecho, son un acto político de transformación frente al colonialismo.

Recomendación musical: En manada, lágrimas de sangre.

## Referencias


Aristóteles. (1995). *Física.* Gredos.

Asamblea Constituyente del Ecuador. (2008). *Constitución de la República del Ecuador.* Registro Oficial No. 449.

Benjamin, W. (2007). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. En *Obras* (Libro II, Vol. 1, pp. 144–162). Abada.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Ediciones Trilce.

De Sousa Santos, B. (2011). *Epistemologías del sur: Justicia contra el epistemicidio.* Siglo XXI Editores.

De Sousa Santos, B. (2018). *El fin del imperio cognitivo: La afirmación de las epistemologías del Sur.* Trotta.

Freire, P. (2005). *La importancia de leer y el proceso de liberación.* Siglo XXI Editores.

Galeano, E. (1998). El derecho al delirio. En *Patas arriba: La escuela del mundo al revés.* Siglo XXI Editores.

Hall, S. (2010). *Representación: Representaciones culturales y prácticas significantes (M. Carrera, Trad.).* Amorrortu.

Masó, F. (2023, diciembre 22). Así se originó la escritura en la antigua Mesopotamia. *Historia National Geographic*. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/asi-se-origino-escritura-antigua-me sopotamia_20605

Mbiti, J. S. (1991). *Religiones y filosofía africanas*. Editorial Verbo Divino.

# El jabalí de Kant

Leopoldo Tillería

## Introducción

Lejos estamos aún del momento en que lo que se ha denominado teleología de la biología llegue a una conclusión definitiva sobre ciertos procesos particulares de los organismos vivos (Labrador, 2019; Jáuregui, 2025). Así entonces, para poner enseguida en tabla un problema que la biología no ha logrado satisfacer con sus modelos de experimentación o con la tecnología de la propia biología sintética o SynBio (Muñoz et al., 2019), digamos que la relación entre el todo y sus partes, y entre las partes y el todo, pero además la organización del mundo orgánico en general, no tiene hoy por hoy un correlato satisfactorio (o al menos aceptado provisoriamente por la comunidad científica) entre aquello que pudiésemos llamar verdades definitivas de la biología.

Dicho sumariamente, la naturaleza viva u orgánica, de la cual, como personas, o seres humanos o humanidad formamos parte (aunque no necesariamente principal), presenta todavía varias interrogantes respecto de su organización y sistematicidad que —y este es el asunto de este artículo- la biología, la filosofía de la naturaleza o la misma filosofía de la biología no han podido contestar, por de pronto, categóricamente (Suárez-Ruíz, 2019). Ahora bien, lo que queremos sugerir es la vigencia, en plena post-posmodernidad, del planteamiento que a fines del siglo XVIII hiciera el filósofo prusiano Immanuel Kant, quien, en su tercera Crítica, específicamente en la segunda parte, la Crítica de la facultad de juzgar teleológica o simplemente crítica teleológica, declara que para comprender subjetivamente

Ana Fernández

el mundo, es decir, a partir de los fundamentos de nuestra facultad de juzgar reflexionante, debemos suponer que la naturaleza organizada (vale decir, los seres o fines naturales, incluido el ser humano, pero también la naturaleza orgánica entendida como un todo) proviene de una causalidad "intencional". Esto es, "que la técnica de la naturaleza es también intencional, o sea, fin, en lo que atañe a todos sus otros productos en relación con el todo de la naturaleza" (Kant, 1992, pp. 321-322).

Para justificar precisamente la vigencia del "viejo" Kant y su crítica teleológica en los avatares de la actual filosofía de la biología, se recurrió metodológicamente a una revisión bibliográfica de fuentes de primera y de segunda línea (Valles, 2003; Pardal-Refoyo, 2023; Manterola et al., 2023).

## Antinomia, teleología, teología

El problema mencionado más arriba es traducido por el alemán (de manera solo propedéutica) en la figura de una antinomia respecto exclusivamente de nuestro juicio para resolver el enigma del funcionamiento, generación y existencia de los seres naturales. Como toda antinomia, este problema lógico consta de dos proposiciones antagónicas entre sí, que Kant resolverá en una segunda formulación por la vía de la adecuación terminológica y de la inclusión del concepto de "posibilidad" [Wahrscheinlichkeit]. Revisemos la primera antinomia en términos de sus máximas provenientes de una dialéctica "provisoria" de la crítica teleológica:

La primera máxima, traducida en la tesis de la antinomia, dice: "Toda generación de cosas materiales y de sus formas tiene que ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas" (Kant, 1992, p. 316 A 314). Mientras que la segunda máxima o antítesis, reza así: "algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles según leyes meramente mecánicas (su enjuiciamiento requiere una ley de causalidad enteramente distinta, a saber, la de las causas finales)" (Kant, 1992, pp. 316-317 A 314).

Es decir, hallamos en esta encrucijada teórica sugerida por el filósofo una contradicción más profunda aún, referida a la confrontación epistemológica (Oyarzún, 2017) entre una versión mecanicista de la pregunta por la causalidad de los organismos y una versión propiamente teleológica frente al mismo problema.

En el fondo, ¿es la teleología de Kant, en la actualidad, un recurso teórico suficiente para explicar (de una cierta manera) la causalidad ascendente y descendente de los organismos vivos, es decir, su organización como seres naturales, en su dimensión individual y en la dimensión de una totalidad orgánica o natural?

Desmenuzado el problema a través de un caso concreto, en términos, v.g., de la relación causa-efecto en el organismo de un jabalí, es evidente que la conformación de las partes del todo (el jabalí como individuo de su especie) se verifica mediante una determinada especificación de su código genético. Así, sus ojos, su pelaje, su estómago, cada una de sus patas y sus colmillos, por nombrar algunas de sus partes, derivan de una causalidad genéticamente "dada". Sin embargo, ninguna de las ciencias actuales ha podido contestar a la pregunta por la incidencia de estas partes en la conformación del "todo" del animal, ni siquiera desde la perspectiva mecánica, porque, ¿de qué manera el colmillo del jabalí "causa" o afecta "mecánicamente" (mediante una ley particular) la configuración del "todo" del individuo? No digamos ya su sistema respiratorio o su sistema digestivo, que —es obvio— le permiten alimentarse y respirar; pero, ¿y el colmillo?

Se dirá que los colmillos le sirven al jabalí para defenderse y cazar algunas de sus presas; sin embargo, esta es una respuesta, por así decir, puramente ecológica sobre la utilidad de los colmillos y, como es fácil de notar, no satisface las condiciones de la pregunta original. En otras palabras, la vieja antinomia de Kant no ha sido resuelta (ni por la biología ni por la filosofía de la biología) si no es con apego a la propia fórmula del

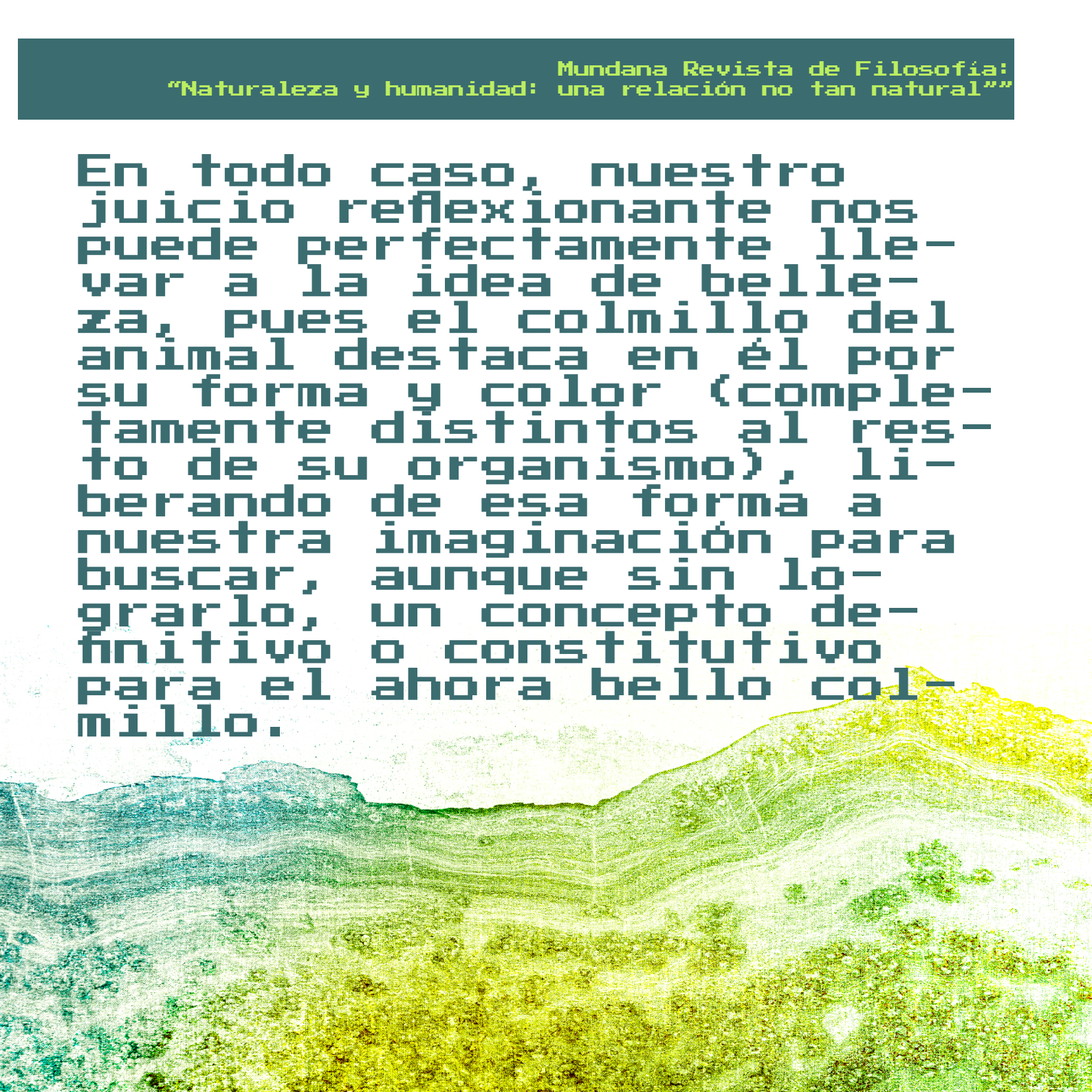
de Königsberg, quien en el §75 establece una no siempre tenida en cuenta relación entre teleología y teología:

> […] el concepto de una cosa, cuya existencia o forma nos representamos como posible bajo la condición de un fin, está ligado indisociablemente con el concepto de su contingencia […]. De ahí que también las cosas naturales que sólo hallamos posibles como fines, constituyen la prueba más eminente de la contingencia del universo y son el único argumento válido, tanto para el entendimiento común como para el filósofo, de su dependencia y su origen en un ser que existe fuera del mundo y es, más aún (en virtud de aquella forma conforme a fin), inteligente; así, pues, la teleología no halla consumación aclaratoria para sus indagaciones más que en una teología (Kant, 1992, p. 328 A 331).

De modo que únicamente suponiendo la inteligencia (y actuación) de un ser sobrenatural, podemos, en la médula de nuestra subjetividad, satisfacer los criterios de funcionamiento y organización de la naturaleza orgánica tanto en su especificidad como en su totalidad. Kant (1992) es majadero en señalar que este principio de nuestra subjetividad es sólo un hilo conductor que, lejos del criterio de intencionalidad, permite que nos representemos los fines en la naturaleza como causalmente diseñados y a sus productos como perfectamente organizados. El fundamento de estos fines naturales, entonces, no está en la naturaleza misma (ni en la estructura de sus productos) sino en un principio (que a falta de una denominación mejor llamaremos principio teológico) de nuestra propia facultad de juzgar reflexionante, que supone la existencia de un ser con un intelecto superior capaz de causar el mundo.

Dicho de otra forma, lo que está afirmando Kant (1992) es que la concordancia en nuestro planeta de tantas especies animales de índoles tan distintas en un cierto esquema común, no puede sino hacer suponer la existencia (aunque solo sea en nuestro razonamiento subjetivo para la intelección del universo) de un arquetipo común o, como se ha dicho, de un intelecto superior

En todo caso, nuestro juicio reflexionante nos puede perfectamente llevar a la idea de belleza, pues el colmillo del animal destaca en él por su forma y color (completamente distintos al resto de su organismo), liberando de esa forma a nuestra imaginación para buscar, aunque sin lograrlo, un concepto definitivo o constitutivo para el ahora bello colmillo.



que haya dispuesto precisamente este tipo de organización y auto-organización de los fines naturales y no otro. Subraya Kant (1992):

> Esta analogía de las formas, en la medida en que [éstas], a despecho de toda diferencia, parecen ser generadas conforme a un arquetipo común, refuerza la conjetura de un efectivo parentesco de ellas en la generación a partir de una madre originaria común, por la gradual aproximación de una especie animal a la otra, desde aquella en que el principio de los fines parece estar más acreditado, o sea, el hombre, hasta el pólipo, y de éste, incluso, a los musgos y líquenes y, por fin, a los grados más bajos de la naturaleza que podemos advertir […]. (p. 346)

## El colmillo del jabalí

Como la filosofía de Kant es virtualmente un tratado de máximas, deducciones, antinomias y principios, hay todavía otro principio, cardinal al enjuiciamiento teleológico (de hecho, el fundamental de la tercera Crítica), que resulta clave no sólo para resolver la cuestión del colmillo del jabalí sino también la del problema superior de la organización de todo lo vivo. Tal principio, que es el de finalidad o conformidad a fin o propositividad (Körner, 1987), como principio de nuestra subjetividad, es por tanto a priori y satisface las condiciones de las proposiciones sintéticas de la propia teleología. La trascendencia de este principio es tal que se le considera, además, el fundamento precisamente de la crítica estética, de donde, si esto es así, la crítica teleológica debió ser la primera parte de la Crítica de la facultad de juzgar y no la segunda (Dickie, 2003). Es el mismo argumento que observa Caballero (2024):

> La relación descubierta entre el juicio sobre la técnica, el Juicio y su principio desemboca en la hipótesis sobre un vínculo entre ella y las facultades del ánimo, pues si el Juicio posee un principio a priori, éste podría determinar al sentimiento [Gefühl], facultad inter-

> media entre la del conocer y la de desear, respectivamente determinadas por el entendimiento y la razón (p. 88).

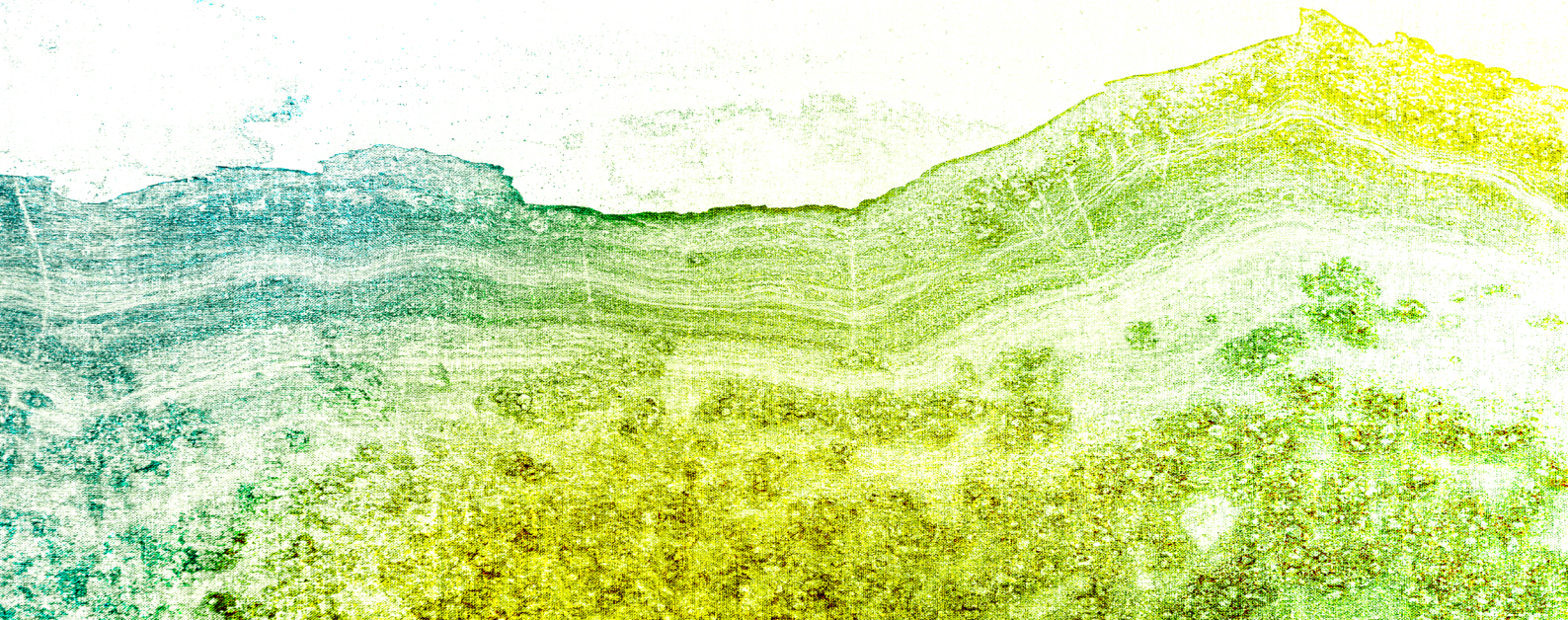
Aparece aquí la técnica (nombrada como mecanismo subjetivo de descripción de ciertos fines naturales) en su dimensión puramente estético-gnoseológica. O sea, como un pseudo-mecanismo que sirve sólo para completar el argumento de nuestra facultad de juzgar reflexionante en cuanto a que el mecanismo de la naturaleza es exactamente igual a la técnica de la naturaleza (como enlace de fines en ella); vale decir, una solución subjetivo-epistemológica a la antinomia del §70 (Rosas, 2008; Álvarez, 2016).

En efecto, Kant (1992) dirá aparejado a este razonamiento que, como se trata de proveer para la totalidad de la naturaleza un principio regulatorio que explique esta orientación a la organización y a la relación de sus especímenes en base a una cierta legalidad, y como tal legalidad o principio a priori no puede hallarse en la mera contingencia, nuestra razón, alejada de la tarea de determinación de los objetos propiamente tales, debe darse a sí misma un principio subjetivo sólo para la función reflexionante y, por tanto, para el enlace de las leyes particulares de la naturaleza y para la consideración de la naturaleza como un todo organizado como si en realidad fuera un principio regulatorio objetivo y constitutivo de sus productos; en definitiva, del mundo. Este principio —el de finalidad- es un principio trascendental y no metafísico, puesto que se traduce en una condición crucial y subjetiva para que los objetos o productos de la naturaleza puedan llegar a ser parte de nuestro conocimiento sobre la base de un concepto empírico ya dado (v.g., el colmillo del jabalí), pero sin poder trasponer a estos productos o fines naturales la regla correspondiente a dicho principio (Vigo, 2017).

¿Queda la relación causa-efecto ascendente entre el espécimen jabalí y su colmillo, y viceversa, explicada (con un grado mínimo de aceptabilidad científica o epistémica) por medio de la antinomia que

Columna

# ¿Permite la presentación de esta antinomia, sin caer en una contradicción flagrante, una explicación sostenible de la posibilidad de organización de cada individuo de cada especie y de toda la naturaleza como un conglomerado sistemático de fines naturales?



describimos más arriba? O, lo que es lo mismo, ¿permite la presentación de esta antinomia, sin caer en una contradicción flagrante, una explicación sostenible de la posibilidad de organización de cada individuo de cada especie y de toda la naturaleza como un conglomerado sistemático de fines naturales? Desde este punto de vista, y como bien dice Jáuregui (2025): "resulta correcto el principio para la facultad de juzgar reflexionante de acuerdo con el cual hemos de concebir una causalidad diferente de la mecánica, […] una conexión de las cosas según fines, la cual supone una causa inteligente del mundo" (p. 12).

## Conclusión

Dadas estas consideraciones, y volviendo a nuestro ejemplo prototípico, el colmillo del jabalí tiene una función en la organización o constitución del espécimen que, más allá de mostrarse como un atributo de defensa o, incluso, de caza, nuestra razón (vía juicio determinante) es incapaz de elucidar (de ahí que la resolución de la antinomia expuesta más arriba sea en rigor una falacia, pues ambas máximas son aceptables desde la óptica de los principios de una crítica de la facultad de juzgar teleológica). En todo caso, nuestro juicio reflexionante nos puede perfectamente llevar a la idea de belleza, pues el colmillo del animal destaca en él por su forma y color (completamente distintos al resto de su organismo), liberando de esa forma a nuestra imaginación para buscar, aunque sin lograrlo, un concepto definitivo o constitutivo para el ahora bello colmillo.

Lo mismo vale para la naturaleza orgánica en su totalidad. Esto es, pensarla reflexivamente como un todo concordante o, si se prefiere, como una unidad intencional de fines, sólo posible de ser juzgada si se la funda, tal como Kant (2013) ya lo hizo mediante la elucidación de Dios como uno de los postulados de la razón práctica, en un entendimiento supremo.

## Referencias

Álvarez, M. C. (2016).

Kant y las entidades inobservables de la filosofía natural a la ciencia natural. *Episteme*, 36(1), 1-18. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-43242016000100001&lng=es&tlng=es

Caballero, D. (2024). La interpretación arquitectónica del tránsito de la Crítica del Juicio como argumento teorético y práctico. *Open Insight*, 15(34), 81-116. https://doi.org/10.23924/oi.v15i34.635

Dickie, G. (2003). El siglo del gusto. *La odisea filosófica del gusto en el siglo XVIII.* A. Machado.

Jáuregui, C. (2025). La consideración teleológica de los organismos en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant. *Díánoia*, 70(94), e2109. https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2025.94.2109

Kant, E. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar* (trad. P. Oyarzún). Monte Ávila.

Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica* (trad. R. Aramayo). Alianza.

Körner, S. (1987). *Kant* (trad. I. Zapata Tellechea). Alianza.

Labrador, D. (2019). La evolución de la biología y la biología evolucionista: especie y finalidad. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, (14), 395-426. https://doi.org/10.22370/rhv2019iss14pp395-426

Manterola, C., Rivadeneira, J., Delgado, H., Sotelo, C. y Otzen, T. (2023). ¿Cuántos Tipos de Revisiones de la Literatura Existen? Enumeración, Descripción y Clasificación. Revisión Cualitativa. *International Journal of Morphology*, 41(4), 1240-1253. https://dx.doi.org/10.4067/S0717-95022023000401240

Muñoz-Miranda, L., Higuera-Ciapara, I., Gschaedler-Mathis, A.C., Rodríguez-Zapata, L., Pereira-Santana, A. y Figueroa-Yáñez, L. (2019). Brief description of Synthetic Biology and the importance of its relationship with other disciplines.

*Revista mexicana de ingeniería biomédica*, 40(1), e201808EE1. https://doi.org/10.17488/rmib.40.1.9

Oyarzún, P. (2017). Suceso y teleología un indicio sobre la "lectura" de Kant en Kleist. *Ideas y Valores*, 66(163), 299-309. https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61802

Pardal-Refoyo, J. L. (2023). Los artículos de revisión. Orientaciones para los autores y revisores. *Revista ORL*, 14(3), e31646. https://dx.doi.org/10.14201/orl.31646

Rosas, A. (2008). Kant y la ciencia natural de los organismos. *Ideas y Valores*, 57(137), 5-24. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622008000200001&lng=en&tlng=es

Suárez-Ruíz, J. (2019). Sobre la legitimidad de la interrogación meta-filosófica en filosofía de la biología. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, (14), 377-393. https://dx.doi.org/10.22370/rhv2019iss14pp377-393

Valles, M. (2023). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Síntesis.

Vigo, A. (2017). Contingencia y finalidad. Kant y la perspectiva reflexiva sobre la naturaleza. *Open Insight*, 8(13), 123-159. http://openinsight.com.mx/index.php/open/article/view/198

# La domesticación del salvajismo por Garmin: correr para ningún lado de forma eficiente

Christian Duarte

Si Narciso viviera en el siglo XXI, disfrutaría tremendamente los accesorios tecnológicos. Cuidaría su cara con 17 productos de belleza coreanos y guardaría para la ciencia moderna sus signos vitales con productos de Garmin. Amaría Instagram y tendría muchos seguidores en redes sociales, la única señal de éxito en el mundo moderno. Sería de esos tipos que uno ve en la calle corriendo 20 metros con ropa de Under Armour de pies a cabeza y lentes de sol Oakley tomándose fotos para poner como historia en redes sociales, en total contraste con el querido y humilde lector que no hace esas cosas. Narciso tendría un perfil en Strava que registre sus gloriosas hazañas deportivas, como cuando puso el récord mundial en ese importante tramo del cuchitril de su casa al tugurio de su trabajo, a diferencia del modesto autor que tampoco hace esas cosas. Narciso iría a trotar a la laguna, pero ya no iría solo a verse la cara reflejada en el agua porque eso

Ana Fernandez: Retrato de Familia. Gouache y tinta sobre papel. 110 x 76 cm. 2023

es de pobres. Narciso vería con orgullo que su corazón late a tal frecuencia, que su respiración se da en tal porcentaje y que su sueño es muy reparador porque el aparato que compró con 3 o 4 salarios mínimos se lo dice.

¿Qué tipo de vulnerabilidad personal o social es capaz de producir este fetichismo por la tecnología? El afán por la valoración social, para empezar. Nunca ha sido más vigente la preocupación de Debord por el espectáculo que ahora. No parece ser suficiente entenderlo así, pero no podemos negar que la gente que desfila sus ropa Under Armour y sus accesorios Garmin se asemeja a un pavo real torpe bailando para tratar de reproducirse. La autoexplotación que representa perseguir interminablemente una serie de números ascendentes o descendentes en medio de actividades deportivas es francamente ridícula. No hay prácticamente nada que ganar. A nadie le importa que hagamos una u otra cantidad de números en una distancia arbitraria y es una exigencia que solo nosotros nos hacemos. Trabajamos largas horas en asuntos tediosos para reunir capital suficiente para luego botar a la basura que implica la acumulación de cifras aleatorias sobre nosotros mismos. Una escultura a nuestro ego, desprovista de arte.

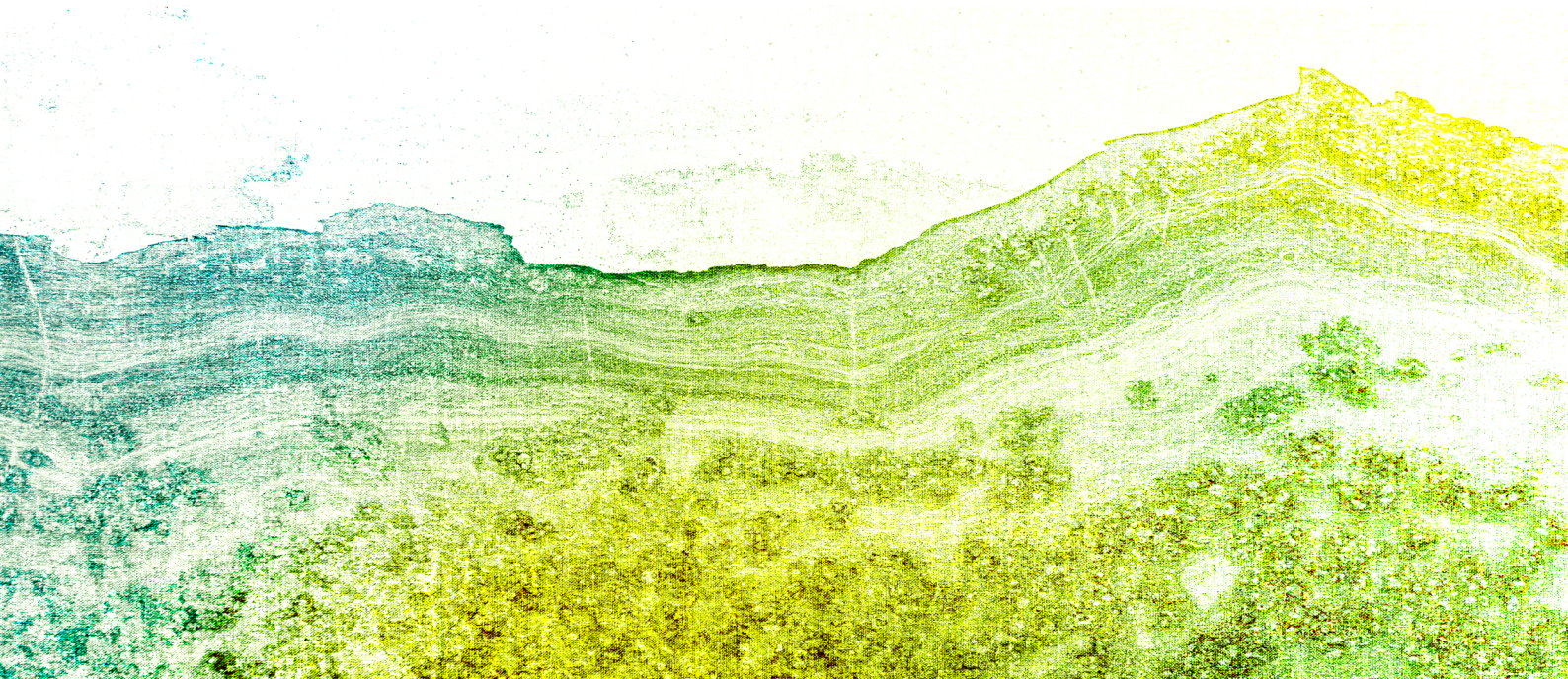
Detrás de esto, sospecho, se encuentra la profana trinidad que es responsable de la maldad del siglo XXI: narcisismo, capitalismo y control. Sin embargo, trataré de morderme la lengua y no hacer de esto una plétora de críticas envidiosas a la gente adinerada. Sinceramente creo que reducir este tema a una lucha de clases es insuficiente para darle el amplio panorama que amerita. En su lugar, hablaré de la manera en que Thoreau y Emerson conciben la naturaleza y de la manera en que Heidegger concibe la esencia de la técnica para poner en evidencia uno de los muchos problemas que tenemos como sociedad en relación con nosotros mismos y con la naturaleza.

**Thoreau y el salvajismo**

Thoreau se interesa por "la naturaleza, de la libertad absoluta y las maneras salvajes, en contraposición a una libertad y una cultura meramente civiles" y habla largo y tendido sobre su amor por caminar. No cualquier caminata, eso sí, sino por "una caminata que no conduzca de vuelta a casa". Claro, uno tiene que dormir en alguna parte, por lo que este viaje se vuelve tanto un asunto práctico como una metáfora sobre el tipo de caminata que lo deja a uno siendo exactamente la misma persona que salió de casa. Thoreau observa que "la mitad de la jornada consiste en desandar nuestros pasos", como una forma de olvidar el sublime espectáculo de la contemplación de la naturaleza como única demostración que nos queda de lo sagrado. En el diálogo que existe entre el ser y la naturaleza no hay espacio para terceros. Incluso en el monólogo existencial que implica la reflexión honesta en medio de un paseo por el bosque del caminante consigo mismo, no debe existir el ruido que produce la tecnología. O en la humilde escucha de la sagrada naturaleza y de sus hijos, no debe haber espacio para notificaciones de redes sociales. En pocas palabras, en la vida del caminante libre no hay espacio para la civilización.

Esta manera de contemplar la naturaleza pone al caminante, de forma inevitable, en contra de las dinámicas del capitalismo. Explícitamente Thoreau afirma que "ninguna riqueza puede comprar el indispensable tiempo libre, la libertad y la independencia que constituyen el capital de esta profesión". La alienación que propone Thoreau no es la típica acusación marxista sobre la separación entre el trabajador y el producto de su trabajo, sino del ser humano con su propio cuerpo a causa del trabajo. La malversación de la corporalidad es una aberración en contra de la naturaleza, de modo que el mero acto de sentarse mucho tiempo es una perversión "como si las piernas estuvieran hechas para sentarse y no para estar de pie o caminar". La información que aporta Garmin sobre nosotros es mera basura, pero esto

Los chismes de oficina, las cirugías cosméticas y la mojigatería no tienen lugar en el mundo salvaje. Caminar por la naturaleza es, esencialmente, alejarse de uno mismo y de su propia tontería.



sería inofensivo si no se disfrazara de conocimiento y de introspección. Siguiendo una interpretación generosa, podríamos decir que ver obsesivamente los propios signos vitales es una manera de conocerse. Pero ¿qué forma de fenomenología tan burda es esta? La experiencia corporal no se presenta como cifras en un aparato electrónico. El sudor en la frente, el dolor en los músculos y la calidez de la rutina de ejercicio son expresiones de un ser con cuerpo. Los números en una pantalla no son corporalidad.

Con respecto a la vulnerabilidad mencionada al principio, tenemos una posible respuesta. Para Thoreau "vivir mucho al aire libre, al sol y al viento, sin duda produce cierta aspereza en el carácter; desarrolla una gruesa callosidad sobre las cualidades más sutiles de nuestra naturaleza". Esta callosidad nos protege de la sensibilidad hacia lo trivial, dentro de lo cual se debe incluir el innecesario drama que implica vivir en sociedad. Los chismes de oficina, las cirugías cosméticas y la mojigatería no tienen lugar en el mundo salvaje. Caminar por la naturaleza es, esencialmente, alejarse de uno mismo y de su propia tontería. Registrar los signos corporales con Garmin es justo lo opuesto, viéndolo de esta manera. Es decirle al bosque "tu majestuosidad no se compara con la de mis 190 latidos por minutos al correr por ti". La sensibilidad del humano se convierte así en una ansiedad por tener los mejores accesorios para retratarse eficazmente de mil maneras diferentes. Incluso la sensibilidad a la naturaleza se vuelve en plástica, en tanto que se expresa como una especie de carrera armamentística de fotografías, que usa las cámaras como instrumentos de dominación y de seducción de masas. A modo de conclusión, cuando estemos en la naturaleza y pensemos en nuestros insignificantes problemas, debemos recordar que "el sol fue creado para iluminar un trabajo más digno que ese".

## Emerson y la apreciación de la naturaleza

Emerson (1904) nos revela que existe un grave problema al conocernos y conocer la naturaleza a través de

dispositivos. Cuando lo hacemos así, arruinamos la posibilidad de entablar "una relación original con el universo", de manera que nuestra visión de mundo es determinada por otros y deja de ser auténtica. Algo similar dirá Heidegger y mucho podríamos hablar sobre la comprensión del humano como separado o unido a la naturaleza. Debates extensos sobre ontología que no nos interesan porque, seamos honestos, la ontología es el Garmin de la filosofía. Lo importante aquí es la apreciación de la naturaleza y no la apreciación de nosotros mismos como parte de la naturaleza. Eso solo nos devuelve al punto inicial y ya vimos que la caminata que vale la pena es la que no vuelve a casa.

Si se trata de apreciación de la naturaleza, la noción de un yo se vuelve un asunto problemático. Permite, por supuesto, pero también estorba. Ya dijimos que la civilización empaña el asunto y ahora debemos hablar de la soledad como condición necesaria para la apreciación salvaje de la naturaleza. Advierto que si algún lector se pierde en la montaña por hacerme caso y andar solo, negaré toda responsabilidad y diré que no se trataba de ese tipo de soledad. Emerson advierte que "para estar en soledad, un hombre necesita apartarse tanto de la sociedad como de su propio cuarto". La verdadera soledad, lejos de ser problemática, implica no estar con uno mismo. La verdadera soledad nos permite estar más allá de nosotros y nuestras trivialidades. En pocas palabras: "Yo no estoy a solas cuando leo y escribo, aunque nadie esté conmigo. Si el hombre ha de estar solo, que mire las estrellas".

Hice mi mayor esfuerzo por no convertir esto en un tema de clase social, pero es inevitable considerar lo siguiente. ¿Saben ustedes que significa el acrónimo MAMIL? En el mundo del marketing, el término "middle-aged man in Lycra" representa el típico cliente de más de treinta años que practica ciclismo en bicicletas de carreras de alta gama, completo con un costoso uniforme de lycra. Arrojarle dinero a un problema hasta que se solucione es una conducta típica de la clase

media alta que va en contra de la apreciación genuina por la naturaleza. Por el contrario, la apreciación estética de la naturaleza resulta ser bastante económica, en tanto que nada de lo que el ser humano haga será tan hermoso como ella y "la luz es la primera entre los pintores" (p. 12). El acto mismo de pasar tiempo en la naturaleza es reparador y revolucionario, en tanto que se resiste a las lógicas del capitalismo y del consumismo desenfrenado. Incluso el intelectual que se ha olvidado de que habita un cuerpo y que se desconecta de sus semejantes, porque para empezar no los considera como tales, se ve curado de sus prejuicios disfrazados de intelecto al pasar tiempo encerrado. En pocas palabras: "El comerciante o el letrado que se aparta del estrépito y el tumulto de las calles y mira el cielo y los bosques, vuelve a ser un hombre" (p. 15).

**Heidegger y la tecnificación del mundo**

Casi poéticamente, Heidegger inicia La pregunta por la técnica hablando sobre la importancia de "prestar atención ante todo al camino y no permanecer apegados a frases y títulos aislados" (p. 55). Dicho de otra forma, quien se atreva a recorrer el camino de la filosofía debería aventurarse a hacerlo sin especial atención a los avisos que vea dado que sólo de esta manera se puede caminar libremente. Así, "la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico" (p. 55). Más allá de una apreciación básica de la naturaleza, vista como aquello libre de intervención humana, la técnica en un sentido clásico revela verdades y belleza. Como si se tratara de liberar la escultura que yace dentro del mármol, la acción humana implica una especie de creatividad y autenticidad, con la mano orientadora de la naturaleza. Vista de esta forma, "la técnica es un modo del desocultar. La técnica es presente en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento" (p. 61).

Sin embargo, la técnica moderna, propia de las máquinas "es incomparable con todas las anteriores, porque se apoya en la moderna ciencia exacta" (p. 61). Lo que busca la técnica moderna es el uso de un objeto,

el provecho que podamos sacar de él. El planeta entero se convierte en una mina de recursos puestos al servicio del capital y cualquier noción de belleza se elimina, en tanto que incluso la apreciación estética se mercantiliza. Volviendo al ejemplo inicial, la compleja y fascinante red de vasos sanguíneos dentro de nuestro cuerpo se convierte en un número en una pantalla que debe ser explotado de una manera eficiente. Nosotros mismos somos un recurso a explotar. Volviendo a Emerson, "el hombre es el enano de sí mismo" (p. 57).

**Conclusión**

Considero que la mejor manera para ilustrar este punto es estudiar el caso del juez Holden, el villano de Meridiano de sangre (Cormac, 2001). Mucho se ha especulado sobre este personaje, quien resulta ser un torbellino imparable de violencia y excesos. A pesar de ser presentado como una fuerza sobrenatural, hay algo innegablemente humano en la motivación del juez Holden: el dominio absoluto de la naturaleza. "Todo lo que existe, dijo. Todo lo que en la creación existe sin mi conocimiento existe sin mi consentimiento" (p. 166). ¿Cómo considerar que esta crueldad viene de una fuente divina, cuando su forma de actuar es tan fundamentalmente humana? Esta es una de las manifestaciones de la inherente maldad del ser humano. El deseo por avasallar cualquier manera de otredad a través de un estricto control, disfrazado de racionalidad. Descaradamente convertimos cualquier asunto en algo sobre nosotros mismos, como personas o como especie. La visión de otredad debilitada y domesticada de la que advierte Land (2011) inicia desde su definición, de manera que el fenómeno es aquello que puedo conocer de algo y la totalidad de la existencia queda reducida a la cosa en sí, aquello que no entiendo. El juez Holden continúa diciendo "La libertad de los pájaros es un insulto. Yo los metería a todos en el zoológico" (p. 167). Nos hemos puesto en un zoológico y nuestros datos vitales aparecen en exposición como un cartelito al lado del espécimen, junto con su nombre en latin y trivia inutil sobre sus hábitos.

El real Alan Moore (1986) se pregunta a través del ficticio Daniel Dreiberg si "es posible estudiar un pájaro tan de cerca, observarlo y catalogar sus peculiaridades con tanto detalle, ¿que se vuelva invisible? ¿Será que mientras calibramos con esmero la envergadura de sus alas o la longitud de su tarso, de alguna manera perdemos de vista su poesía?" (p. 29). ¿Le hemos arruinado la belleza al paisaje al poner por encima de él nuestra propia imagen? Montañas, playas, desiertos, etc. Todo se convierte en el marco que rodea la obra de arte que es nuestra cara en las fotos de perfil que usamos. ¿Nos hemos robado el heroísmo con tanta prenda tecnológica y aparato pendejo? Reemplazamos las nobles botas de obreros por basura plástica de marca extranjera para hacer menor esfuerzo. Eliminamos el sudar como el honesto cerdo a través de textiles transpirables que transforman el sudor en un accesorio homogéneo instagrameable, un trofeo a un esfuerzo banal. Le quitamos la dignidad a Filipides al convertir su heroica muerte de fatiga tras correr desde el campo de batalla de Maratón en un evento deportivo digno de oficinistas en la crisis de la mediana edad.

**Referencias**

Thoreau, H. (2021). *Caminar y Una vida sin principios.* Editorial Libros al Viento.

Emerson, R (1904). *Ensayo sobre la naturaleza: seguido de varios discursos.* Edición La España Moderna.

Heidegger, M. (1958). *La pregunta por la técnica.* Revista de filosofía, 5(1), 55-79.

McCarthy, C. (2001). *Blood meridian: Or the evening redness in the west.* Modern Library.

Land, N. (2011). *Fanged noumena: Collected writings* 1987-2007. MIT Press.

Moore, A., & Gibbons, D. (1986). *Watchmen.* DC Comics.

# Ver juntos el paisaje que grita: arte, naturaleza y responsabilidad en el Capitaloceno

Alicia Martínez

La aproximación a ciertas obras de arte contemporáneas que abordan aquello que denominamos “lo natural” excede el mero acto contemplativo; pasamos de la experiencia estética a lo extático; porque superamos la observación de la representación de paisajes, cuerpos o ecosistemas para ingresar en un campo de interrogación donde la propia noción de naturaleza se vuelve problemática.

En ese vórtice de experiencias, el arte actúa como un dispositivo de desestabilización sensible que nos obliga a reconsiderar nuestra relación con aquello que Marx llamó el “cuerpo inorgánico del ser humano”: esa red material y vital que constituye la condición de posibilidad de nuestra existencia.

Ana Fernández

Cuando Marx describe la naturaleza como el cuerpo inorgánico del hombre (), no refiere a la metáfora sino a la condición ontológica: el ser humano vive de la naturaleza porque existe en ella. Lo que, sin embargo, en la modernidad capitalista ha separado de forma radical en sujeto/humano y mundo natural; transformando ese cuerpo inorgánico en una reserva de recursos. En este proceso, la naturaleza se convierte en objeto de apropiación y explotación, mientras que la cultura aparece como la expresión superior del progreso humano. Esta operación ideológica sostiene una dicotomía que estructura gran parte del pensamiento occidental: naturaleza frente a cultura, civilización frente a barbarie, progreso frente a atraso.

Frente a esta escisión, el arte contemporáneo que trabaja con paisajes politizados, territorios intervenidos o imaginarios ecológicos abre una experiencia distinta en la que medida que no se limita a denunciar la destrucción ambiental, sino que introduce una forma de percepción que nos coloca en una posición incómoda: el espectador deja de ser un observador distante y nos volvemos parte de la escena. La obra no solo muestra un mundo dañado; nos revela como agentes implicados en ese daño.

En este punto resulta pertinente la noción de "fabulación especulativa" propuesta por Haraway, para quien, la imaginación narrativa es una herramienta política capaz de reconfigurar nuestra manera de pensar las relaciones entre humanos y no humanos. La fabulación especulativa no es una ficción evasiva o una simple experiencia estética, sino una forma de pensar mundos posibles, de ensayar narrativas donde la vida se concibe como una red de interdependencias. Cuando el arte se aproxima a lo natural desde esta perspectiva, produce una experiencia que podríamos describir como onírica civilizatoria: un territorio donde las fronteras entre lo humano, lo animal, lo vegetal y lo mineral devienen en membranas plasmáticas de una relación eminentemente ontológica y -al menos para lo humano por el momento, también existencial.

Esta experiencia onírica no busca anestesiar la conciencia, sino intensificarla y radicalizarla. Nos enfrenta a la fragilidad radical de la existencia. Así el acto antrópico relaciona una condición histórica de la especie con los signos de una vulnerabilidad compartida con los demás seres con los que compartimos este pequeño punto celeste, como llamó C. Sagan. En ese gesto, la obra invierte la carga de responsabilidad: El espectador deja de situarse frente a la obra como quien contempla un objeto estético y se descubre interpelado por ella; nietzscheanamente: la obra nos mira y ese mirada nos traspasa develando la herida del progreso.

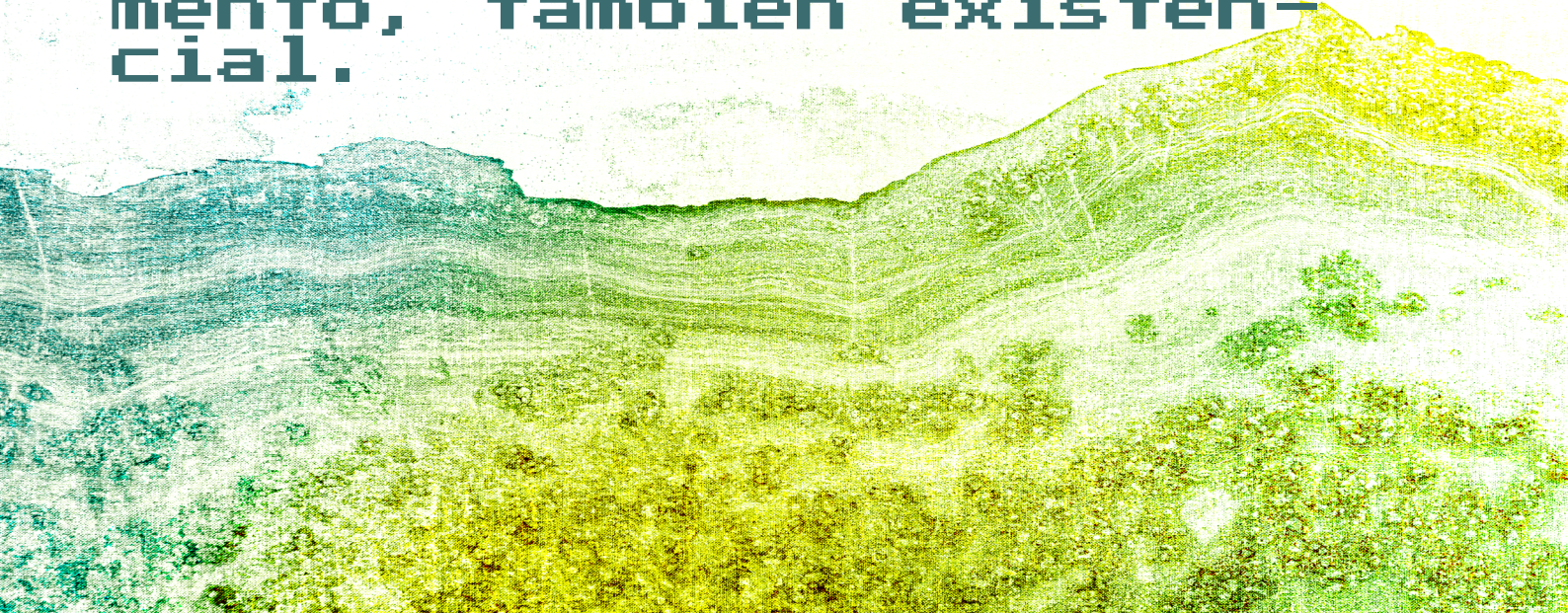
La fragilidad que emerge en estas obras no es únicamente la fragilidad de los ecosistemas; es también la fragilidad de nuestra propia condición histórica. La modernidad occidental construyó su idea de progreso sobre la base de una explotación sistemática de la naturaleza, transformando el planeta en el soporte material de un modelo de desarrollo que hoy muestra sus límites. El arte, al reconstruir el paisaje desde esta conciencia crítica, nos obliga a reconocer que la devastación moderna no es un accidente, sino la consecuencia lógica.

En este punto resulta inevitable recordar la célebre afirmación de Walter Benjamin según la cual "no hay documento de cultura que no lo sea al mismo tiempo de barbarie" (). La historia del progreso occidental está marcada por esa tensión dialéctica. Cada avance de la técnica, cada monumento, cada expansión económica tienen como correlato a la destrucción de territorios, de formas de vida, de culturas que no participan del canon hegemónico. La naturaleza se nos presenta como subsidiaria de la consecuencias materiales de un corpus ideológico

La relación entre civilización y barbarie que Benjamin identifica en la historia adquiere en el siglo XXI una dimensión ecológica radical. La civilización industrial ha alcanzado un nivel de desarrollo tecnológico sin precedentes, pero ese

Columna

Cuando el arte se aproxima a lo natural desde esta perspectiva, produce una experiencia que podríamos describir como onírica civilizatoria: un territorio donde las fronteras entre lo humano, lo animal, lo vegetal y lo mineral devienen en membranas plasmáticas de una relación eminentemente ontológica y -al menos para lo humano por el momento, también existencial.



mismo desarrollo ha producido una crisis planetaria que amenaza las condiciones de habitabilidad de la Tierra. La paradoja, aunque evidente: el progreso que debía garantizar el bienestar humano se convierte en el vector de su propia destrucción, revela la mentira: no hay avance de la técnica que conduzca a la salvación.

En este contexto, el desafío filosófico y político de nuestro tiempo consiste en superar la disyuntiva naturaleza — cultura lo cual, eminentemente nos conduce a repensar el patrón civilizatorio y por tanto, evidencia que esta separación es insostenible. Los ecosistemas, los ciclos climáticos, los microorganismos y las infraestructuras tecnológicas forman parte de redes complejas donde lo humano es apenas un nodo más. La pandemia, las crisis climáticas o la pérdida masiva de biodiversidad nos recuerdan que la idea de una humanidad autónoma frente a la naturaleza es una ficción, cuanto menos, peligrosa.

Reconsiderar las denominaciones de "lo natural" podría abrir, en este sentido, nuevas gramáticas políticas. No se trata de idealizar la naturaleza ni de románticos retornos a un idilio originario, sino reconocer que la vida se despliega en una trama de relaciones donde ninguna entidad ocupa el centro absoluto. Descentrar lo humano implica asumir que nuestra especie es apenas una más en el árbol de ese accidente que llamamos vida.

Desde esta perspectiva, la posibilidad de la extinción humana deja de ser un tabú metafísico para convertirse en una contingencia biológica y una responsabilidad ética-política. Aunque la historia de la vida en la Tierra está marcada por procesos de aparición y desaparición de especies y que la humanidad no es una excepción a esa lógica evolutiva; reconocer esta contingencia no significa resignarse a ella. Porque si la extinción es una posibilidad inherente a la vida, lo que resulta (o debería ser) inaceptable es que esa posibilidad esté

siendo acelerada por un sistema económico que opera como un proyecto de devastación masiva.

Frente a esta situación, el arte puede desempeñar un papel fundamental. No porque tenga la capacidad de detener por sí mismo el poder del capital, sino porque puede transformar nuestra percepción del mundo. Cada obra que reconstruye el paisaje desde la conciencia de su devastación/ agostamiento nos obliga a abandonar la posición cómoda del espectador externo y nos muestra dentro del marco, que formamos parte de la escena que observamos. Dejar de espectarnos fuera del paisaje implica reconocer que nuestra existencia está entrelazada con aquello que llamamos naturaleza y que "lo humano" debe dejar de pensarse como un espectro indiferente a su devenir.

Ahí reside la potencia política del arte que trabaja con lo natural, explotar su capacidad para reconstruir "el paisaje" como un espacio de interpelación ética. Cuando las máquinas han cavado tanto como para hacer gritar a la tierra, el arte puede ayudarnos a escuchar ese grito. Y en ese gesto de escucha colectiva puede comenzar a vislumbrarse algo más que la conciencia de la catástrofe: la posibilidad de imaginar otros horizontes de existencia, otras formas de habitar el mundo más allá del inexorable Capitaloceno.

## Referencias

Marx, K. (2013). *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Bogotá: Editorial Yulca.

Benjamin, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos.* México: Ítaca, 2008.

Ana Fernández

# La carne administrada: biopolítica, colonialidad y colapso de lo humano en *Cadáver exquisito*

J. Barish

> "¡Ah! Come de mí, come de mi carne. ¡Ah! Entre caníbales. ¡Ah! Tómate el tiempo en desmenuzarme. ¡Ah! Entre caníbales" Soda Stereo.

Fui vegetariana durante más de cinco años. En esa época me parecía inconcebible volver a comer carne. Mi argumento era simple, casi infantil: esos animales tenían ojos, boca, sentían, tenían una mamá. Volví a comer carne no por convicción sino por necesidad; la salud de mi hijo pesó más que los ojos, la boca y la mamá de los animales. Intenté sostener mi decisión con argumentos: vi documentales sobre la industria cárnica, su impacto ambiental, el sufrimiento animal. La alternativa "ética" parecía ser criar tus propios animales, sembrar lo que consumes, asumir la muerte que sostiene tu mesa. Pero esa idea me resultaba todavía más perturbadora. ¿Cómo se le pone nombre a un animal que luego vas a comer? ¿Cómo se lo abraza, se juega con él, se lo quiere, para después matarlo y servirlo en un plato?

Ana Fernandez: Mama Dulu. Gouache y tinta sobre papel. 110 x 76 cm. 2023

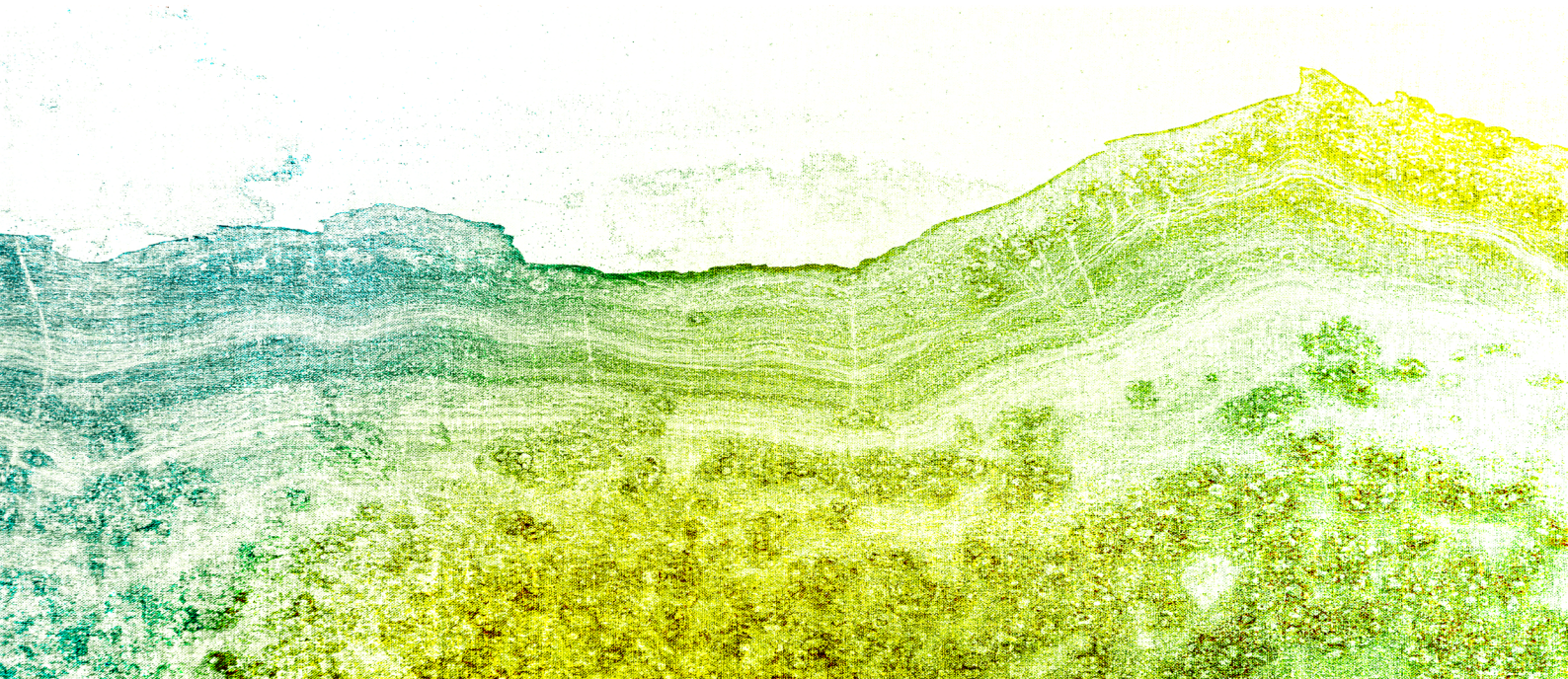
Esa incomodidad —más visceral que teórica— se transformó en una pregunta persistente: ¿en qué momento un cuerpo deja de ser alguien y se convierte en alimento? ¿Qué operación nos permite atravesar esa frontera sin sentir que traicionamos algo esencial? Es precisamente esa zona ambigua, donde lo vivo oscila entre afecto y consumo, la que *Cadáver exquisito* (2025), de Agustina Bazterrica, lleva hasta su extremo más perturbador. La novela no imagina simplemente un mundo donde se come carne humana; imagina el dispositivo que vuelve ese acto administrativamente normal.

Desde las primeras páginas, el lenguaje instala la operación central. "Media res. Aturdidor. Línea de sacrificio. Baño de aspersión. (…) Se despierta con una capa de sudor que le cubre el cuerpo porque sabe que le espera otro día de faenar humanos. Nadie los llama así" (p. 15). La violencia no se oculta; se normaliza. La "línea de sacrificio" pertenece al vocabulario técnico del frigorífico. Nombrar de ese modo transforma cuerpos en unidades procesables. Cuando el narrador piensa que "Todos naturalizaron el canibalismo, piensa. Canibalismo, otra palabra que podría traerle enormes problemas" (p. 16), señala el núcleo del problema: lo monstruoso no es el acto, sino su incorporación al orden de lo cotidiano.

En diálogo con Foucault (1976), puede leerse este sistema como una radicalización del biopoder. Ya no se trata únicamente de "hacer vivir y dejar morir", sino de producir vida como mercancía cárnica. El virus que vuelve incomible la carne animal funciona como dispositivo legitimador; la excepción sanitaria reorganiza el campo de lo posible. El Estado regula criaderos, certificaciones, protocolos de sacrificio. La biopolítica se vuelve zootécnica. El cuerpo humano es gestionado bajo la misma racionalidad que históricamente administró la naturaleza como recurso.

Sin embargo, el núcleo de esta administración no es solo económico, sino ontológico. "Él no le dice carne especial. Él usa las palabras técnicas para referirse a eso que es un humano, pero nunca va a

Esa incomodidad —más visceral que teórica— se transformó en una pregunta persistente: ¿en qué momento un cuerpo deja de ser alguien y se convierte en alimento? ¿Qué operación nos permite atravesar esa frontera sin sentir que traicionamos algo esencial?



llegar a ser una persona, a eso que siempre es un producto. (…) Nadie puede llamarlos humanos porque sería darles entidad, los llaman producto, o carne, o alimento" (p. 20). El desplazamiento lingüístico produce una mutación en el estatuto de la vida. Aquí la reflexión de Butler (2002) resulta decisiva: una vida es humana en la medida en que es reconocida como tal dentro de un marco normativo que la hace inteligible y llorable. Cuando ese marco se altera, la vida pierde su protección ética. Las llamadas "cabezas" no dejan de ser biológicamente humanos; dejan de ser reconocidos como sujetos.

La categoría de "hembra" intensifica esta desposesión. "Ella es nadie y está en mi galpón" (p. 56). El cuerpo marcado a fuego como "El símbolo de propiedad, de valor" (p. 103) remite directamente a economías coloniales. Incluso cuando el protagonista percibe su belleza —"Es hermosa, piensa, pero tiene una belleza inservible. No por ser bella va a ser más sabrosa" (p. 103)— la lógica productiva no se suspende. El valor estético no altera el valor de uso. Desde la perspectiva de Quijano (2000), la modernidad instauró una clasificación jerárquica de la humanidad basada en la productividad y la racialización. *Cadáver exquisito* radicaliza esa lógica: la jerarquización ya no distingue entre humanos y animales, sino entre humanos reconocibles y humanos naturalizados. La colonialidad del poder se reconfigura como colonialidad interna.

La dimensión antropológica resulta aquí ineludible. Históricamente, el canibalismo fue atribuido al "salvaje", al otro exterior que justificaba la empresa civilizadora. Bazterrica invierte la figura: el canibalismo ya no es signo de primitivismo, sino resultado sofisticado de la racionalidad técnica. "Sí, debe ser fascinante comer algo vivo" (p. 167). Lo vivo se transforma en experiencia gastronómica regulada por normas sanitarias. La barbarie no está en el afuera colonial; habita el centro productivo de la sociedad moderna.

La escena del zoológico abandonado condensa esta inversión: "Maneja hasta el zoológico abandonado. (…) Camina despacio entre las jaulas de los monos. Están rotas. Los árboles que plantaron dentro están secos" (p. 125). Las jaulas vacías simbolizan el fracaso del proyecto moderno de clasificación y dominio de la naturaleza. A partir de Haraway (2019), puede afirmarse que la novela expone el colapso del dualismo naturaleza/cultura. En la secuencia onírica final, el protagonista "ruge, aúlla, croa, berrea, ladra, maúlla, cacrea, relincha, rebuzna, grazna, muge, llora" (pp. 215–216): la frontera de especie se desdibuja. La animalidad no es un afuera, sino el fondo compartido que la modernidad intentó negar.

La trama reproductiva profundiza la dimensión biopolítica. Las "pruebas de embarazo tiradas al tacho (…) la aceptación de que la maternidad no tiene que ver con los cromosomas (…) el nacimiento (…) la muerte" (p. 98) muestran que la gestión de la vida atraviesa la intimidad. El embarazo de la "hembra" —"Está embarazada de ocho meses" (p. 151)— no escapa al régimen productivo. Incluso el afecto queda subordinado a la lógica de rendimiento. El desenlace es brutal: mientras él la lleva para faenarla, su esposa reclama "Podría habernos dado más hijos" (p. 249), y luego afirma: "Tenía la mirada humana del animal domesticado" (p. 249). La frase invierte la jerarquía: lo humano aparece como efecto de domesticación, no como esencia superior.

*Cadáver exquisito* no ofrece reconciliación ni propone una ontología alternativa. Expone el punto extremo de una fractura estructural. La separación moderna entre humanidad y naturaleza, lejos de proteger lo humano, abre la posibilidad de su absorción en la economía de la vida. Si la racionalidad que convirtió bosques, ríos y animales en recursos puede aplicarse sin resistencia a ciertos cuerpos humanos, entonces la frontera que creíamos natural se revela como decisión política.

Quizá por eso la incomodidad inicial —esa pregunta sobre cómo amar a quien será comido— adquiere aquí una dimensión más amplia. No se trata solo de qué comemos, sino de quién decide cuándo un cuerpo deja de ser alguien y se convierte en carne. En el límite de la modernidad, toda vida puede ser administrada. Y cuando la vida se vuelve administrable, la humanidad deja de ser un dato y se transforma en un privilegio siempre precario.

**Referencias**

Bazterrica, A. (2025). *Cadáver exquisito.* Alfaguara.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo".* Paidós.

Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber.* Siglo XXI Editores.

Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno.* Consonni.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En E. Lander (Comp.), La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). CLACSO.

Ana Fernández

# Habitar la catástrofe: crisis climática y escenarios postnaturales en videojuegos narrativos

Juan Fernando Bermeo

La crisis climática contemporánea ha desbordado los marcos tradicionales de la representación cultural. Más que un problema ambiental, se trata de una crisis de escala, de imaginación y de relación ontológica entre humanidad y mundo. En este contexto, los videojuegos narrativos ambientados en escenarios postapocalípticos se han consolidado como uno de los espacios culturales más fértiles para pensar el colapso ecológico desde una experiencia situada y encarnada. Como señala Paolo Ruffino (2024), "los videojuegos están siendo analizados por sus estrategias para representar el Antropoceno, por ejemplo, por las maneras en que representan el entorno natural o imaginan un mundo posthumano" (p. 1). Esta capacidad los convierte en dispositivos privilegiados para explorar los límites del imaginario moderno del progreso.

Diversos estudios coinciden en que los videojuegos participan activamente en la producción y circulación de supuestos ambientales. Op de Beke et al. (2024) sostienen que "los

Ana Fernandez Miranda Texidor. Inflorescencia. Gouache y tinta sobre papel. 76 x 110 cm. 2024

juegos participan cada vez más en la producción, circulación e interrogación de supuestos ambientales, utilizando formas explícitas e implícitas de enmarcar la crisis climática" (p. 3). A diferencia de otros medios, el videojuego involucra al jugador en la gestión directa del entorno, obligándolo a habitar espacios dañados y a tomar decisiones dentro de sistemas ecológicos inestables. De este modo, la catástrofe deja de ser un espectáculo distante para convertirse en una experiencia cercana y comprobable.

Esta potencia cultural se vincula con lo que Woolbright (2017) denomina una ""crisis de imaginación": aunque el cambio climático sea aceptado como realidad, existen enormes barreras para la acción efectiva, siendo la primera la dificultad de representarlo debido a su escala" (p. 88). Los videojuegos, mediante metáforas lúdicas y narrativas ambientales, ofrecen una vía para traducir esa complejidad en experiencias comprensibles. Picó-Garcés y Sáez-Soro (2025) destacan que las narrativas gamificadas permiten "traducir conceptos científicos complejos en experiencias comprensibles y atractivas para el público" (p. 2), ampliando el alcance cultural de la reflexión ecológica.

Revisemos algunos ejemplos:

En *The Last of Us* (Naughty Dog, 2013), la naturaleza reaparece tras el colapso humano como consecuencia directa de una catástrofe de origen biológico —la mutación del hongo Cordyceps— que desmantela las estructuras sociales, políticas y sanitarias de la civilización moderna. Veinte años después del brote inicial, el mundo que recorren Joel y Ellie, los protagonistas de la aventura, está marcado por ciudades abandonadas, zonas de cuarentena fallidas y comunidades humanas reducidas a enclaves precarios. En este contexto, la vegetación cubre edificios, las raíces fracturan el asfalto y animales salvajes transitan autopistas y centros urbanos, configurando una estética donde lo orgánico recupera el espacio sin violencia sino más bien con una envidiable persistencia:

la naturaleza sigue su curso mientras la humanidad se repliega, se fragmenta o desaparece.

La historia del juego refuerza esta lectura al situar el conflicto ético en la imposibilidad de restaurar el mundo anterior. Joel, marcado por la pérdida de su hija, y Ellie, portadora de una posible cura, atraviesan paisajes donde cada ruina recuerda el fracaso del progreso técnico y científico. La naturaleza, lejos de ofrecer consuelo, se presenta como un escenario ambiguo y a menudo hostil: espacios abiertos donde acechan infectados, animales y otros sobrevivientes, y donde la vida humana carece de privilegio ontológico. Esta representación cuestiona la centralidad antropocéntrica al mostrar un mundo que funciona, se regenera y se transforma al margen de la presencia humana.

Desde la perspectiva de la narrativa ambiental, el entorno comunica significados ecológicos sin recurrir a discursos explícitos ni mensajes pedagógicos directos. Como plantea Finestrat Martínez (2018), la narrativa ambiental en videojuegos propone al espacio de juego como vehículo narrativo capaz de comunicar sentidos ecológicos "sin necesidad de palabras" (p. 15). El jugador, obligado a desplazarse con cautela y a leer el entorno como amenaza o refugio, experimenta corporalmente esta vulnerabilidad, habitando un mundo donde la naturaleza se vuelve una fuerza persistente que expone los límites del proyecto humano moderno.

En *Death Stranding* (Kojima Productions, 2019), se intensifica la relación entre humanidad y entorno al convertir el paisaje en un agente activo que condiciona cada gesto del jugador. Tras un evento cataclísmico que desarticuló las fronteras entre la vida y la muerte, el mundo del juego queda atravesado por entidades invisibles —los BTs— y por una temporalidad alterada materializada en el Timefall, una lluvia capaz de acelerar el envejecimiento de todo lo que toca. En este escenario, la naturaleza deja de ocupar una posición pasiva y se manifiesta como una fuerza impredecible que amenaza de manera constante la integridad del cuerpo y

de los objetos. Montañas, ríos, pendientes y tormentas conforman un territorio que exige atención permanente y responde directamente a cada desplazamiento, transformando el acto de caminar en una experiencia cargada de riesgo y densidad ética.

La historia sigue a Sam Porter Bridges, un repartidor cuya misión es volver a conectar a la humanidad llevando paquetes entre comunidades de una nación fragmentada tras el colapso. Caminar, en este contexto, se puede leer como una práctica que demanda cálculo, cuidado y anticipación: el peso de la carga, el equilibrio corporal y la relación con el terreno determinan cada decisión, de modo que el desplazamiento adquiere un sentido moral vinculado a la responsabilidad social con uno mismo y con los otros. La catástrofe ecológica se traduce así en una experiencia corporal directa, donde la fatiga, la inestabilidad y la amenaza del entorno se sienten de forma constante, obligando al jugador a habitar un mundo donde la conexión depende de una atención sostenida al espacio. Esta lógica dialoga con lo planteado por Woolbright (2017), quien señala que "determinados principios de diseño —como los entornos dinámicos que afectan al jugador y las mecánicas que reflejan rasgos del cambio climático— pueden ser empleados para generar conciencia ambiental" (p. 89). Death Stranding encarna esta propuesta al presentar un entorno que reacciona a las acciones humanas y expone las consecuencias del descuido, la prisa o la imprudencia.

En este mundo posterior a la catástrofe, la reconstrucción se articula a partir del aprendizaje de la convivencia con la inestabilidad. El juego propone una ética basada en el cuidado, la cooperación y la interdependencia, tanto en su narrativa como en sus mecánicas. La conexión entre jugadores mediante estructuras compartidas refuerza esta noción de comunidad extendida, donde cada acción deja huella en un ecosistema común; planteandouna reflexión profunda sobre la fragilidad del mundo contemporáneo y sobre

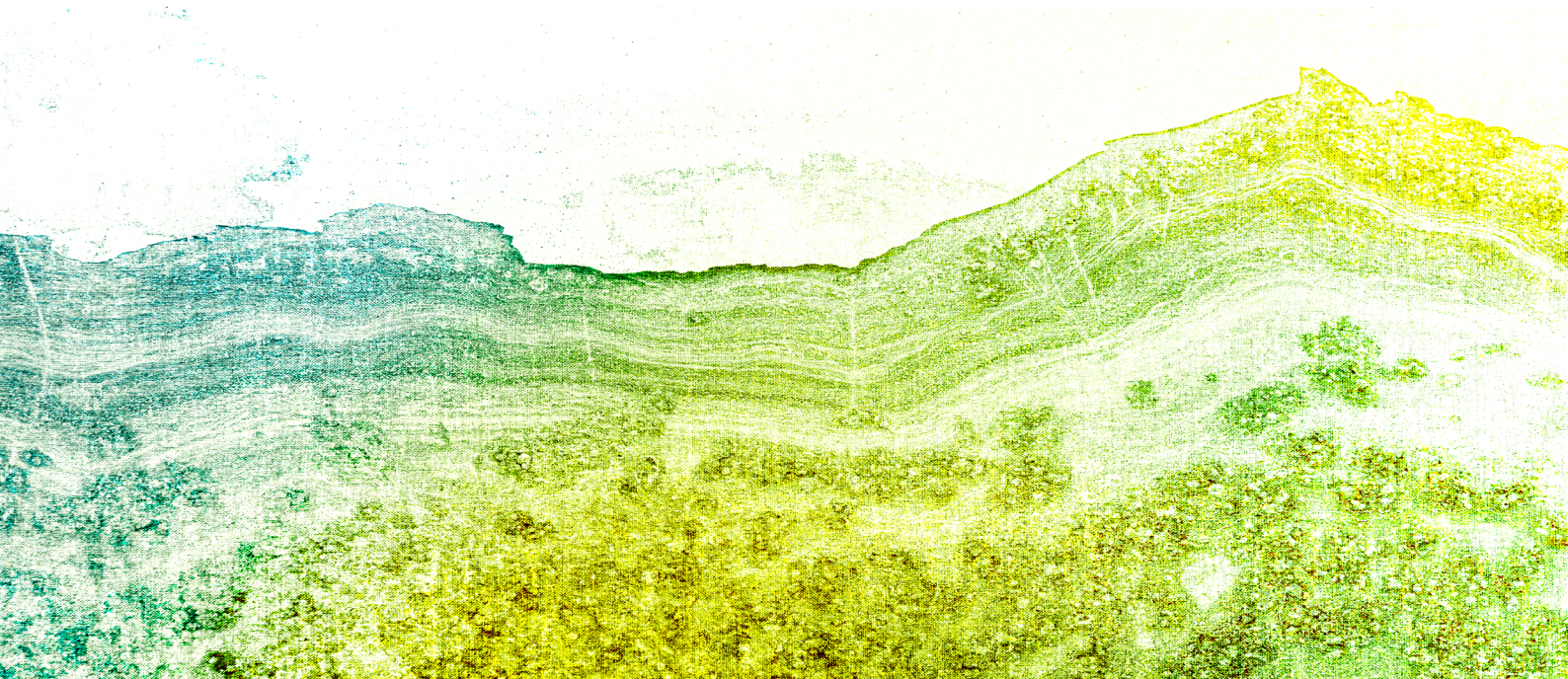
la necesidad de repensar el habitar humano en un entorno marcado por la incertidumbre, la vulnerabilidad y la catástrofe ecológica.

En *Horizon Zero Dawn* (Guerrilla Games, 2017), la catástrofe climática y tecnológica se presenta como el resultado de un proyecto de salvación planetaria que terminó desplazando a la humanidad como eje del ecosistema. La historia revela que la extinción humana fue consecuencia de sistemas de defensa automatizados y de una tecnociencia desbordada, diseñados para preservar la vida en la Tierra a cualquier costo. Siglos después, el planeta se encuentra poblado por máquinas zoomorfas que recorren bosques, desiertos y montañas, integrándose en ciclos ecológicos que imitan el comportamiento de la fauna. Estas entidades mecánicas pastan, cazan, migran y se reproducen de acuerdo con lógicas algorítmicas, configurando un paisaje donde la frontera entre lo natural y lo artificial se vuelve irreconocible.

La figura de Aloy, la protagonista, criada en los márgenes de una sociedad tribal que interpreta a las máquinas como criaturas sagradas o amenazas míticas, permite explorar la distancia entre la memoria tecnológica del pasado y las cosmologías emergentes del presente. La naturaleza que rodea a las comunidades humanas responde a ideales de pureza originaria y se manifiesta como un entramado híbrido de metal, datos y restos de conocimiento humano. El entorno se convierte en un archivo vivo de errores civilizatorios, donde cada ruina y cada criatura mecánica recuerdan que la restauración del planeta se llevó a cabo mediante procesos que excedieron cualquier marco bioético tradicional. Esta representación dialoga de manera directa con la ecocrítica posthumanista, corriente que cuestiona la centralidad humana y problematiza la noción de control absoluto sobre el mundo natural. Báder (2024) sostiene que "esta perspectiva propone una redefinición de lo humano desde un enfoque post-antropocéntrico, rechazando la ilusión de dominio pleno

Columna

A diferencia de otros medios, el videojuego involucra al jugador en la gestión directa del entorno, obligándolo a habitar espacios dañados y a tomar decisiones dentro de sistemas ecológicos inestables.



sobre la naturaleza" (p. 8). El juego plantea así una interrogación ética sobre el legado tecnológico y la responsabilidad intergeneracional. Habitar este paisaje implica reconocer que la supervivencia del planeta no garantiza la continuidad de la humanidad, y que el futuro ecológico puede desarrollarse bajo lógicas que desbordan cualquier pretensión de centralidad humana.

Al igual que otros juegos de la saga de libros y videojuegos, en *Metro Exodus* (4A Games, 2019), la catástrofe ambiental adquiere una materialidad brutal que atraviesa cada dimensión de la experiencia narrativa. A diferencia de otros escenarios postapocalípticos donde la naturaleza reocupa el espacio urbano, aquí el colapso nuclear ha producido un entorno envenenado, fragmentado y profundamente inestable. La historia sigue a Artyom y a los supervivientes de una catástrofe nuclear en Moscú que han debido refugiarse en el metro y otros lugares subterráneos, en un viaje a través de territorios devastados, donde cada región revela una variación del desastre: ríos contaminados, tierras irradiadas, criaturas mutadas, ciudades convertidas en cementerios industriales y comunidades humanas organizadas en facciones en torno al miedo y la escasez.

El paisaje deja de funcionar como espacio de contemplación o posibilidad de regeneración y se presenta como una amenaza persistente, ya que respirar, beber agua o atravesar una zona abierta implica un riesgo constante, mediado por máscaras, armas y recursos limitados. La relación con el entorno se articula desde una ética de la supervivencia forzada, donde la violencia estructural emerge tanto del medio tóxico como de las relaciones humanas que este produce. La ecología —o la falta de ella, si se quiere— del juego se encuentra atravesada por la contaminación, desconfianza, la precariedad y la imposibilidad de proyectar un futuro estable. Desde esta perspectiva, el juego plantea una visión profundamente pesimista del vínculo entre humanidad

y entorno. La catástrofe nuclear ha alterado de forma irreversible los equilibrios ecológicos, y la adaptación se presenta como una estrategia de resistencia mínima frente a un mundo que ha perdido su hospitalidad, aceptando la toxicidad como condición permanente y desplazando la idea de futuro hacia una lógica de supervivencia que define los límites de lo vivible.

*NieR: Automata* (PlatinumGames, 2017) empuja la reflexión ecológica y filosófica hacia un límite ontológico al situar su universo narrativo en un mundo donde la humanidad ha desaparecido por completo. La historia transcurre miles de años después de la extinción humana, dejando a androides creados por sus antiguos diseñadores y a máquinas de origen alienígena como los principales habitantes del planeta. Estas entidades combaten en nombre de una especie ausente, sosteniendo una guerra cuyo fundamento se apoya en archivos, relatos y memorias fragmentarias que progresivamente pierden coherencia. El entorno del juego presenta una Tierra preocupada por vegetación persistente, ciudades en ruinas cubiertas de musgo y sistemas mecánicos que reproducen comportamientos orgánicos y emocionales. Las máquinas desarrollan rituales, afectos incipientes y formas de organización comunitaria que evocan prácticas humanas como el duelo, la fe o el apego. La naturaleza deja de remitir a una condición originaria y se manifiesta como un entramado inquietante entre lo vegetal y lo artificial, donde la vida continúa sin requerir presencia humana. El planeta sigue funcionando de manera autónoma, indiferente a la desaparición de quienes alguna vez se asumieron como su centro. Este escenario plantea una inversión profunda del antropocentrismo. En este marco, la reflexión de Ruffino (2024) adquiere especial relevancia cuando se pregunta si los videojuegos pueden aportar algo significativo en contextos de crisis ecológica y humanitaria. NieR: Automata ofrece una respuesta inquietante al presentar un mundo donde la crisis ha trascendido a la humanidad, desplazando la interrogación ética hacia quienes heredan

un planeta sin creadores. El juego sugiere que la catástrofe ecológica y ontológica deja huellas que persisten incluso tras la extinción humana.

Habitar este mundo implica enfrentar una paradoja inquietante: la naturaleza continúa, la tecnología se transforma y el sentido se busca en ausencia de sujetos humanos. Desde esta perspectiva, NieR: Automata convierte la crisis ambiental en una interrogación filosófica radical sobre el legado, la memoria y la posibilidad de significado en un planeta que ya no pertenece a la humanidad.

En conjunto, estos videojuegos podrían ser entendidos como una suerte de pedagogía involuntaria del colapso. Lejos de ofrecer soluciones técnicas o discursos moralizantes, obligan al jugador a habitar mundos dañados y a experimentar las consecuencias de la ruptura entre humanidad y entorno. Como señalan Picó-Garcés, et. al., (2021), "los videojuegos constituyen un universo altamente eficaz para la creación de productos culturales contemporáneos y para el cruce entre disciplinas como el arte, la ciencia y la divulgación" (p. 173).

Hay que mencionar que este análisis prescinde de sagas ampliamente canonizadas del imaginario postapocalíptico, como la saga Fallout o títulos afines, no por falta de pertinencia, sino precisamente por su centralidad dentro del discurso académico y mediático sobre colapso y ruina. Al desplazar el foco hacia otras obras, se busca ampliar el campo de diálogo y explorar formas menos evidentes —aunque igualmente complejas— de representación de la crisis ecológica.

Al convertir la catástrofe en experiencia habitable, estos mundos postapocalípticos digitales exponen los límites del imaginario moderno del progreso y ponen en duda la fantasía de una reconciliación "natural" con el planeta. Lejos de funcionar como sermones ecológicos o manuales de salvación tardía, operan como espacios de reflexión ética donde la crisis climática

aparece como una condición estructural de la existencia postnatural. En ese habitar incómodo —donde caminar, sobrevivir o conectar requiere más cálculo que optimismo— el videojuego narrativo se afirma como un laboratorio cultural privilegiado para pensar el futuro, aun cuando dicho futuro se ensaye, paradójicamente, entre ruinas, escombros y una persistente falta de garantías.

**Referencias**


Báder, P. (2024). ¿El fin del mundo? Eco-distopías desde una perspectiva posthumanista. Pangeas. *Revista Interdisciplinar de Ecocrítica*, (6), 7–14.

Finestrat Martínez, D. (2018). *Acercamiento a la narrativa ambiental en videojuegos* [Trabajo de fin de grado, Universidad de Alicante].

Guerrilla Games. (2017). Horizon Zero Dawn [Videojuego]. Sony Interactive Entertainment.

Kojima Productions. (2019). *Death Stranding* [Videojuego]. Sony Interactive Entertainment.

Metro Exodus. (2019). *Metro Exodus* [Videojuego]. 4A Games.

Naughty Dog. (2013). *The Last of Us [Videojuego]*. Sony Computer Entertainment.

Op de Beke, L., Raessens, J., Werning, S., & Farca, G. (Eds.). (2024). *Ecogames: Playful perspectives on the climate crisis.* Amsterdam University Press.

Ouariachi Peralta, T., Olvera Lobo, M. D., & Gutiérrez Pérez, J. (2017). Los juegos en línea sobre cambio climático como herramientas educativas: Estrategias innovadoras para fomentar el pensamiento crítico. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 19(3), 1291–1303. https://doi.org/10.24320/redie.2017.19.3.1272

Picó-Garcés, M. J., Galán-Cubillo, E., y Sáez-Soro, E. (2021). Videojuegos y cambio climático. Fonseca, *Journal of Communication*, (23), 173–196. https://doi.org/10.14201/fjc202123173196

Picó-Garcés, M. J., y Sáez-Soro, E. (2025). Videojuegos, arte y cocreación para la comunicación climática. *Revista Mediterránea de Comunicación*, 16(1), 1–18. https://doi.org/10.14198/medcom.2025.16.1

PlatinumGames. (2017). *NieR: Automata* [Videojuego]. Square Enix.

Ruffino, P. (2024). Videogames, the Anthropocene, and other problems of scale: Methodological notes for the study of digital games in times of ecological crisis. *Journal of Games Criticism*, 6(A), 1–20.

Woolbright, L. (2017). Environmental game design as activism. Ecozon@: *European Journal of Literature, Culture and Environment*, 8(2), 88–102. https://doi.org/10.37536/ecozona.2017.8.2.1416

# ¿Una naturaleza sin historia? Contingencia, milagro y materia muerta en Meillassoux

Arian Rodríguez Benítez

**Naturaleza, un concepto elusivo**

Según Ducarme y Couvet (2020) naturaleza es un concepto esquivo especialmente en su dualidad. Y, como tal, refleja, en su multiplicidad, un eje destacado en los debates ontológicos contemporáneos. La oposición principal, aquella que divide el concepto en un componente incluyente de la dimensión humana o externa y/o opuesto a ella, entraña una interpretación ontológica central. No solo se trata de valorar el impacto humano en la naturaleza, sino de discernir cuánto de natural tiene el hombre, y cuánto de humano tiene la naturaleza. Aquí descansa su incertidumbre.

Como todo concepto, amén de su incompletitud, se enriquece con las polémicas historias de su etimología. En Grecia, las menciones más antiguas la conciben como el proceso de crecimiento y sus resultados y, a pesar de la diferencia aristotélica entre physis y techné, la capacidad humana de realizar artificios no la hace externa a la naturaleza.

Ana Fernandez Miranda Texido Ser Vegetal. Gouache y tinta sobre papel. 76 x 110 cm. 2023

Es de vital importancia entender que, en general, los griegos oponían el concepto de naturaleza al caos, entendiéndola como un sinónimo de orden. El hombre citadino existe en plena sintonía con la naturaleza en su acatamiento de las leyes, y en oposición a los pueblos bárbaros entregados al desorden y en olvido de su "naturaleza humana".

Y llegamos acá a un punto central: la cuna de la filosofía occidental no consideraba la naturaleza como sinónimo de salvaje. Dicha degeneración se fue operando a lo largo de la historia precedente. Es Cicerón quien introduce la oposición clásica entre cultura y naturaleza, entendiendo la última como "un estado inicial vacío de influencia humana" (p.2), pero considerando a la ciudad como fuente de degeneración moral y física, lo que invitaba al escape enajenante hacia la vida en el campo.

Aun así, tanto en Grecia como en Roma, lo humano no estaba completo sin la naturaleza. Entiéndase en este entuerto la propia dualidad del concepto en su riqueza dialéctica. La dualidad pierde su riqueza precisamente con la emergencia del cristianismo. El papel central de la creación pasa de la naturaleza a Dios y, por tanto, se convierte en una noción estática, pues admitir cambios en ella implica mostrar imperfecciones en el creador absoluto. Mientras el mundo clásico entendía a los dioses como parte de la naturaleza, el cristianismo los entiende como algo ajeno, tanto a Dios como al hombre, en tanto creación más cercana a la perfección.

En la medida en que la naturaleza pierde su sacralidad y se convierte en materia bruta, se convierte en un territorio propicio para ser expoliado por el capital. Por ello, el romanticismo decimonónico constituye un acto de resistencia y una invocación a las capacidades creativas de lo natural. Finalmente, la contemporaneidad no escapa a la polisemia del concepto, pues existen dos áreas de polémica. La primera es aquella que, por un lado, fundamenta la división entre las ciencias naturales y las ciencias materiales, y, por otro, las ciencias humanas

de lo no natural. La segunda incluye, entre otros debates, la pregunta sobre la inclusión o no de lo humano en el elusivo concepto.

## Meillassoux y el círculo correlacional

Quentin Meillassoux y, en general, los nuevos realismos no escapan a la polémica sobre lo natural. La mera etimología de lo real debería indicarnos lo anterior, pero destacan en particular los argumentos mellaussianos al respecto. Después de la finitud, atrapa a los asiduos del debate naturalista con la carnada del Archifósil. A pesar del triste desenlace de concepto en esta y en otras obras (Johnston, 2011), presenta un punto de vista ineludible en la noción contemporánea de lo natural. El autor encapsula la filosofía posterior a Kant, o al menos sus principales corrientes, en lo que denomina correlacionismo. Que "no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamientos y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente" (Meillassoux, 2015, p. 29).

Lo implicado acá es una relación particular con lo externo. Aquello que no es pensado es inaccesible, implica que gran parte de lo entendido históricamente por naturaleza puede quedar fuera de la filosofía. No obstante, el método experimental permite, a través de diferentes ciencias naturales (y entiéndase la tensión que se introduce acá), constatar física, química y matemáticamente, realidades anteriores a la existencia del ser humano. Entonces, ¿cómo complementar un círculo correlacional filosófico con los datos del método experimental?

Ante esta pregunta, el hibris correlacional indica que tal acontecimiento ocurre x años antes de y desde el punto de vista del ser humano que lo constata. Pero para Meillassoux, el Archifósil tiene un sentido absolutamente realista e incontestable; la ciencia no puede depender de relativismos ni de opiniones. De ahí que concluya que existe un afuera externo a la correlación. El detalle radica en cómo accedemos a él.

Podríamos, fácilmente, regresar a los grandes sistemas metafísicos, idealistas o materialistas, que postulan un ente necesario del cual deriva el resto del mundo. Sea el átomo o la razón, el principio de razón suficiente indica que todo lo existente deriva de este punto inicial. Pero el autor considera innegociable regresar a este punto, por las implicaciones políticas del asunto: regresar a los entes necesarios implica, además, que existan formaciones económicas y sociales naturales, necesarias e insuperables.

Pero, a pesar de que se agradece esta concesión a la crítica marxista del capital, el autor carece de claridad al argumentar la necesidad de la superación de la metafísica. De tomar, por ejemplo, el modelo estándar de partículas como una metafísica prudentemente y necesaria, se podría entrelazar ciencia y filosofía sin muchos contratiempos. Dicha solución no le satisface, pues despierta, junto con Kant, de un "sueño dogmático".

Entonces, Meillassoux va a aceptar como válida la salida del criticismo. Ante el problema de Hume: "de tales causas no se pueden determinar, ceteris paribus, los mismos efectos" (p. 137), es necesario un repliegue en el que la necesidad ya no está en lo externo, en el mundo natural, sino en las estructuras trascendentales (intuiciones puras y categorías) que fundamenta Kant. El problema recae en la cerrazón de mundo que genera, que pasa de un sano escepticismo de lo externo al amurallamiento contemporáneo en el círculo correlacional.

Porque según el realismo mellaussiano, un análisis lógico de dicho círculo entraña, decenas de páginas de densa retórica después, la conclusión de que si no podemos conocer más allá de la correlación, entonces la propia correlación es nuestro límite. Pero un límite fáctico y no necesario. En efecto no podemos salir de ella, y por tanto el afuera aparenta ser un mundo caótico, o hipercaotico, ajeno totalmente al Principio de Razón Suficiente.

Entonces, ¿dónde queda el Archifósil? ¿Dónde queda ese gran afuera bastante coincidente con muchas conceptualizaciones de lo natural? Aquí es donde entra en juego el problema de Hume. Según el ilustrado escocés, se necesita poner en pausa toda necesidad de las leyes naturales, pues la categoría de causalidad es psicológica y no ontológica. Un fenómeno es causa de otro solo producto del hábito mental de interpretar que la cohabitabilidad de las ideas implica necesidad.

Para el realista especulativo, aquello que fue una concesión de derrota, la inhabilidad de los instrumentos de medición y de las herramientas teóricas para asegurar "la perogrullada de que el sol saldrá mañana, se convierte no en una conclusión psicológica y epistémica, sino en una verdad ontológica" (Johnston, 2011, p. 92). Este grosero ejercicio de generalización tendrá consecuencias desastrosas, en especial para el concepto de naturaleza.

**El necromundo natural de Meillassoux**

De elegir el átomo como una metafísica conveniente y en concordancia con las ciencias, la idea meillaussiana de naturaleza parecería ridícula. Observemos las decisiones que se tomaron acá:

No le convence la metafísica, pues regresar a ella implica, políticamente, aceptar desigualdades sociales como naturales; por ello, toma acríticamente el criticismo y convierte aquello que debería ser un estado provisional de las cosas en la victoria definitiva de la filosofía sobre el realismo científico. Por ello, la única forma de salir de la cerrazón correlacional debe ser completamente estrambótica e irrepresentable: nada nos indica que las leyes físicas que rigen el mundo no puedan cambiar en cualquier momento.

Por ello, el autor desprecia toda noción de gradualidad para centrarse en un dualismo descarnado y estático. Como todo es contingente, la emergencia

de la vida adquiere otros matices. Desprovista de necesidad, la naturaleza se construye como un escenario azaroso y la vida como un milagro.

Consideremos una molécula de ADN como un bloque vital. Amén de entender el milagro de la vida como lo que es, entendemos que tiene que haber una relación de necesidad entre la versatilidad de enlaces atómicos del carbono y la delicada madeja de aminoácidos esenciales que componen la vida. O sea, el mundo inorgánico no puede ser un lugar azaroso con leyes cambiantes; no puede el carbono amanecer mañana con la estructura atómica del azufre.

El propio Archifosil es un argumento materialista que derrumba el edificio correlacional. Nuestros métodos de datación nos permiten constatar la regularidad estructural de los átomos de nuestra Tierra primitiva, por no decir la regularidad de los soles, como gargantúaicos hornos de fusión atómica de helio. Entonces, si nuestra datación constata regularidad, ¿qué responder al problema de Hume? Pues que, aunque no podemos refutarlo por completo, sí se puede demostrar la necesidad en un intervalo discreto que incluye millones de años, y ello es suficiente para que la ciencia funcione.

Pero en Meillassoux, dado que la otredad puede cambiar en cualquier momento, la emergencia de la vida es un milagro (Meillassoux, 2007). Y ante él, contrapone el mundo muerto hipercaótico como la génesis de mundos febriles posibles. No existe gradación porque, para el autor, el cogito cartesiano se inserta en el mundo y constituye un presupuesto de su filosofía (Meillassoux, 2016).

En claro desprecio por las ciencias naturales, falla en considerar posibles correlaciones entre individuos vivos no humanos. Y, por tanto, el mundo se compone del rancio filósofo, terco en su correlación, y de los mundos posibles de materia

muerta, sin luz ni humana redención (Meillassoux, 2016). He aquí su dualismo: no puede entender que, si se concede la correlación como victoria, ella es el resultado gradual de la complejización, desde la piedra inerte hasta el cerebro complejo pensante. La correlación no ha sido insertada en el mundo como un milagro, sino que es el triunfo de la resiliencia humana que se coloca arrogante, como centro del mundo.

Por ello, la naturaleza del autor es una necronaturaleza de la otredad caótica. Fiel a sus decisiones, es incapaz de notar el gradualismo y la dimensión existencial de lo vivo. La arena del mar no es mera piedra, sino la muerte de millones de pólipos de coral. En su mundo hipercaótico, una playa surgida ex nihilo, un atardecer generado por un sol surgido ayer carece de toda belleza, porque de él han sido extirpados el tiempo y su dimensión romántica. El atardecer solo ilumina materia muerta: puesto que no existe historia, la playa ya no es romántica; no puede imaginarse como testigo incólumne del primer beso. La arena es mera piedra, el sol no es cálido, el mundo es frío y carente de sentido.

La naturaleza adquiere su sentido si, y solo si, tiene una dimensión histórica necesaria. Solo si se le reconoce como fuente de vida, como testigo mudo de eones de sufrimiento vital, es que adquiere su verdadero sentido. Por ello es razonable la exaltación meillaussiana de la materia muerta inorgánica. Como el mundo pudo haber nacido ayer, el carmín de la rosa carece de sentido, pues no ha sido testigo del desamor de los amantes.

En conclusión, las polémicas decisiones de Meillassoux generan un concepto particular de naturaleza. Puestos a clasificar en las conceptualizaciones iniciales, puede considerarse su naturaleza como absolutamente externa al ser humano. Y datos a considerar, como él (p. 143), a la filosofía como encargada de ideas más elevadas que los miseros vaivenes de las ciencias particulares, no

sería descabellado considerar un desprecio absoluto por la naturaleza y el mundo vivo. Los dioses del hipercaos nos concedieron dos gracias: el oscuro caos de lo posible y el correlacionismo burgués, nacido de la nada y, en efecto, desconectado de la realidad. Por ello, no encontramos valor en las conclusiones, pero sí en los problemas que detecta.

No obstante, y visto así, quizás sea preferible una metafísica del átomo, puesto que nosotros, habitantes del mundo natural, nos encargaremos de combatir las desigualdades sin negar la historia ni la existencial y sufrida gradación del mundo vivo.

**Referencias**

Ducarme, F., & Couvet, D. (2020). What does 'nature' mean? *Palgrave Communications*, 6(1), 14. https://doi.org/10.1057/s41599-020-0390-y

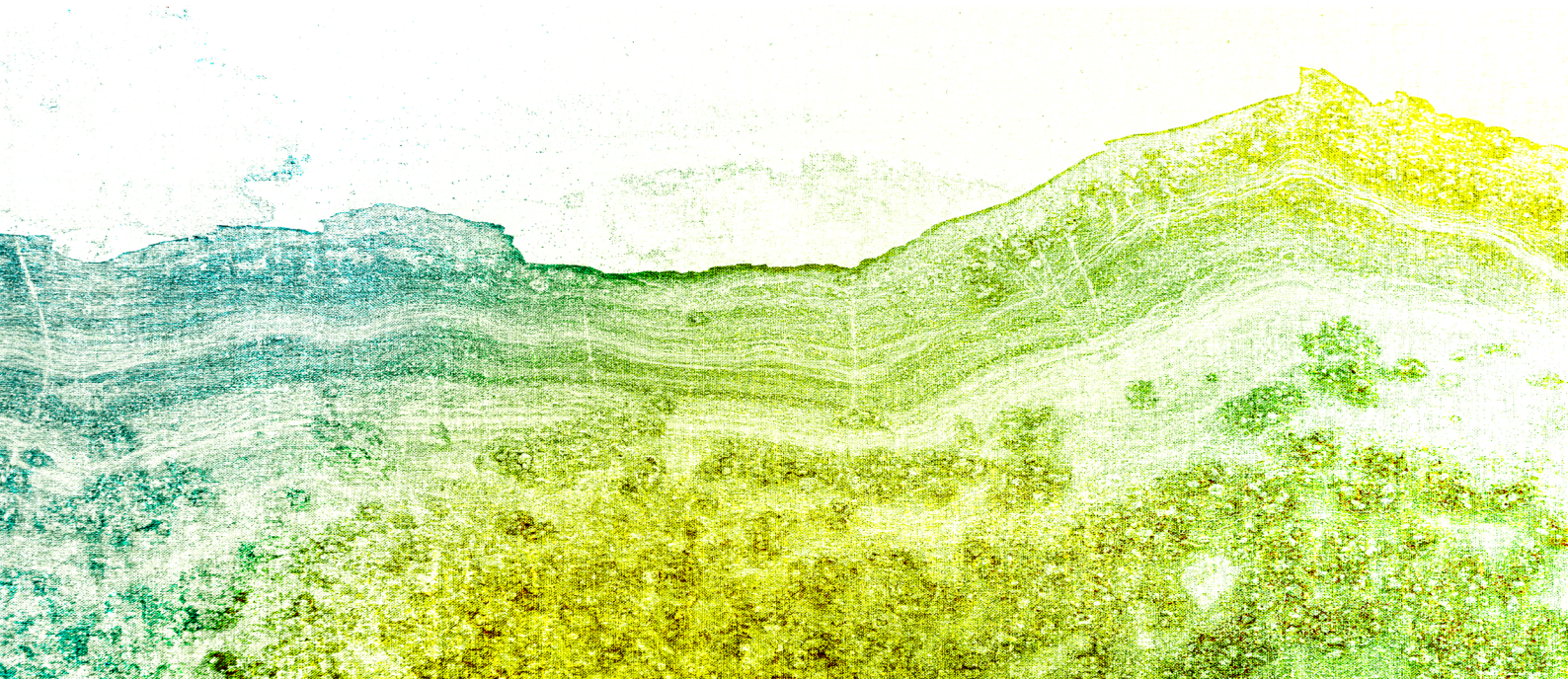
Johnston, A. (2011). Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux. En The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. *Re.press*. https://philpapers.org/rec/BRYTST

Meillassoux, Q. (2007). Potentiality and virtuality. En R. Mackay (Ed.), Collapse: *Speculative realism* (pp. 55-81). Urbanomic.

Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.

Meillassoux, Q. (2016). Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign. En *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since structuralism*. Bloomsbury Academic. https://philpapers.org/rec/MEIIRR

La naturaleza adquiere su sentido si, y solo si, tiene una dimensión histórica necesaria.



# Humanizar animales y animalizar humanos

María-José Rivera

"¡Qué bestia que es ese man!", y "Ni que fuera perro" son frases que parecen presuponer que sabemos perfectamente qué es lo humano, qué es lo animal y cuál es la distancia moral entre ambos. Sin embargo, basta con que alguien cuestione nuestras prácticas habituales para que esas certezas se vuelvan incómodas, como cuando alguien dice que es vegano. No soy vegana, pero estoy muy familiarizada ese silencio breve, ese quiebre de la conversación cuando se cuestiona un supuesto naturalizado. Ese quiebre mudo es lo que me ha convencido de que estamos ante un problema filosófico relevante. Este texto explora qué nos dicen las discusiones sobre nuestra relación con los animales acerca de la ética en general. Entonces, la propuesta es usar la zooética para pensar quiénes creemos que somos, cómo justificamos nuestras decisiones morales y qué lugar ocupan los otros —humanos y no humanos— en ese mapa.

Para iniciar, situemos la discusión en el campo de la filosofía moral para distinguirla de enfoques antropológicos o sociológicos. No se trata aquí de describir qué piensan determinados grupos sociales como los occidentales, médicos o adventistas del séptimo día, sino de abordar la ética como un asunto de especulación filosófica (o sea de reflexión integral, que así suena mejor, menos especulativo y más espectacular). Desde esta perspectiva se identifican

dos vías: la ética normativa y la metaética (Flew, 1984; Al-Attar, 2017). La primera propone o analiza sistemas que indican qué es moralmente correcto o incorrecto (como el utilitarismo o la ética kantiana). La metaética, en cambio, no se pregunta qué debemos hacer, sino cómo funcionan los juicios morales: qué significan términos como "deber", si las afirmaciones morales pueden ser verdaderas o falsas, o qué relación existe entre hechos y valores (Flew, 1984).

Siguiendo a Al-Attar (2017), puede ilustrarse la diferencia así: La afirmación "debes cumplir tus promesas" da lugar a preguntas como si existen excepciones o qué cuenta como una promesa válida. Pero, si nos preguntamos qué significa exactamente "deber" o de dónde proviene su autoridad, ya no estamos discutiendo el contenido de la norma, sino los supuestos que la sostienen. En ese punto entramos en el terreno metaético. Una formulación más coloquial de este giro que particularmente me encanta es esta pregunta: ¿Y tú quién eres para decir lo que es correcto o no? Fantástico, ese paso les recomiendo no saltárselo en una discusión. Ahora, como aclara la propia Attar (2017), no existe una frontera nítida entre ética normativa y metaética. Ambas se entrelazan constantemente: los problemas metaéticos se discuten en contextos normativos y viceversa . Por eso, pensar la zooética desde una perspectiva metaética no implica abandonar las preocupaciones prácticas, sino examinarlas desde otro nivel. La metaética es vía fértil para pensar el diálogo entre ética y zooética.

Ahora precisemos qué se entiende por zooética. Algunos estudios en etología han identificado comportamientos que podrían considerarse morales en animales no humanos, pero no elaboraciones éticas en sentido estricto, algo que no estarían en condiciones de desarrollar y, más importante, ni necesitarían, según Rivero y Muciño (2018). La zooética es una rama de la ética mediada por la bioética, cuyo objeto son las distintas formas en que los humanos entendemos y evaluamos nuestra relación con los animales no humanos (Rivero y Muciño, 2018).

Ana Fernandez Miranda Texidor. Mashpi. Gouache y tinta sobre papel. 180 x 180 cm. 2025

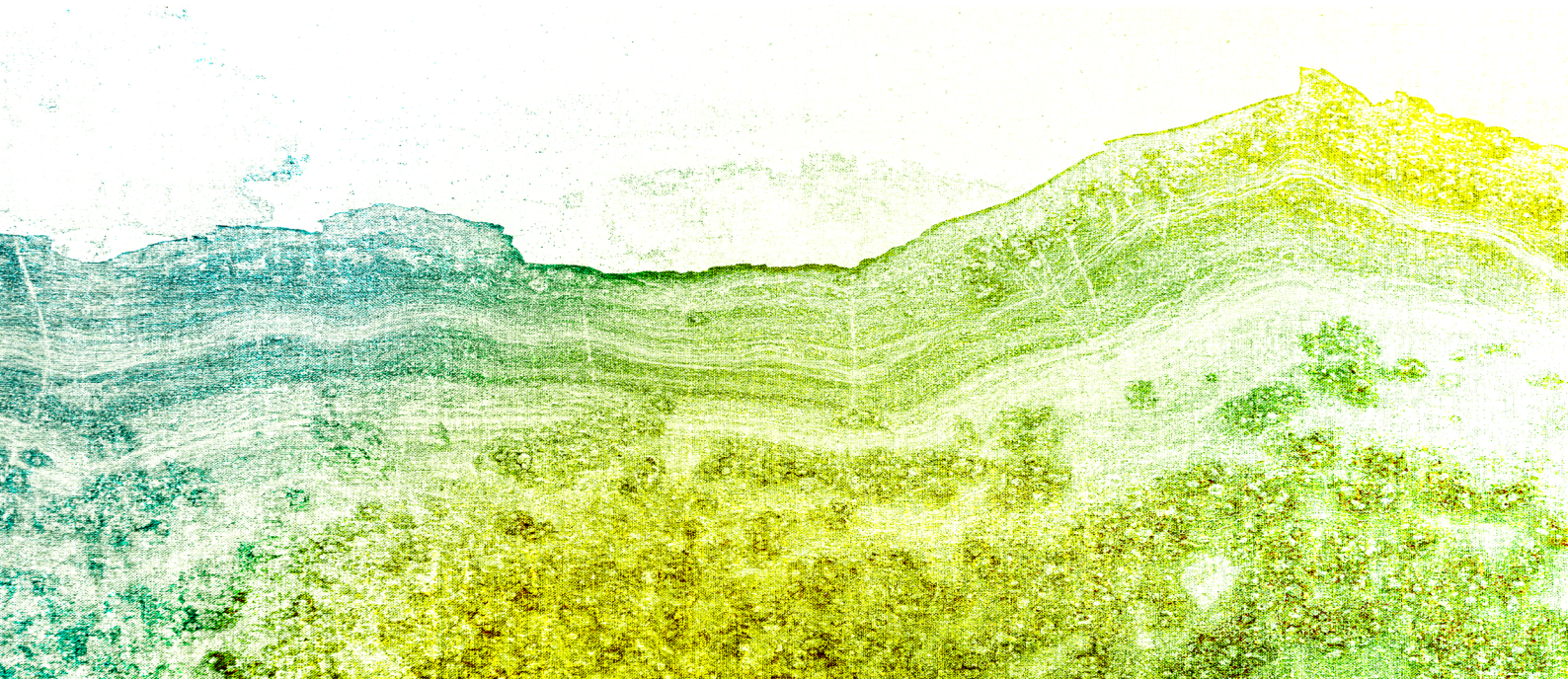
La literatura sobre zooética es todavía escasa, lo que resulta llamativo porque… somos animales. Hemos reflexionado poco sobre nuestra propia animalidad. Reconocerla no implica negar la humanidda ni reducir a los sujetos a categorías generales, sino asumir nuestra participación en el ser animal. Llored (2018) ofrece un análisis sugerente al discutir, a partir de Derrida y Deleuze, dos movimientos centrales del pensamiento moderno: la sustracción de la "estupidez" animal, que termina privando a las bestias de libertad y la negación de lo político a los animales, reservando las instituciones políticas exclusivamente a lo humano (p. 185). Desde esta mirada, la zooética aparece como una institución humana que se impone sobre los animales no humanos, pero que al mismo tiempo revela rasgos profundos de la autocomprensión humana.

Para mostrar la productividad del diálogo entre ética y zooética, propongo detenerme en dos debates: la humanización de los animales y la animalización de los humanos. El primero es ampliamente conocido y circula incluso en forma de memes (como esos de gatitos juzgando humanos); el segundo resulta más incómodo y suele reducirse a un recurso retórico, a pesar de su relevancia filosófica (aunque también mediatizado por memes).

Por humanizar animales me refiero a atribuirles características y necesidades humanas. Lestel (2022) sostiene que desde el siglo XXI vivimos en el paradigma animal-peluche en cuanto a nuestra comprensión sobre los [otros] animales , de modo que no se tolera socialmente más que acariciarlos y protegerlos, por oposición al paradigma cartesiano de animal-máquina en el que es concebido como una cosa de cierta complejidad. La tesis de este filósofo y etólogo tiene más sentido si se la piensa como un espectro y no necesariamente en un sentido cronológico de la historia del pensamiento. No obstante, la identificación de estos paradigmas permite abordar la humanización de animales como un asunto ético (metaético). Como mencioné, no es mi intención en este texto discutir si algo es correcto o incorrecto. Por lo tanto,

Columna

Atribuirle a un animal cualidades pensantes, emocionales o sintientes, desde el paradigma animal-peluche, legitima la misma existencia de la zooética.



le dejo para sus propias meditaciones el saber si está bien o mal hacerle fiesta de cumpleaños a su perrito. Más bien, le invito a pensar en qué es lo que está detrás de una postura a favor o en contra de humanizar animales y de qué significa esta discusión. Sin afán de simplificarlo —pero haciéndolo al fin de cuentas—, planteo dos posiciones.

Por un lado, desde un paradigma cartesiano, dice Lestel (2022), ver a un animal como un ser pensante, emocional y sintiente "se percibe como una patología del pensamiento y un extravío de la razón" (p. 52). Plantear una zooética bajo esta premisa cartesiana será un despropósito, ya que la pregunta sobre humanizar o no carece de lógica argumental interna al menos por una razón de base. La asimilación o aproximación a las características de los animales a partir de las humanas reflejaría un error de pensamiento desde el punto de vista del sujeto que hace la valoración. Atribuir al animal cualidades que este no tiene resulta una falacia formal de pensamiento. Sería como pretender establecer una ética sobre los relojes o las sillas y, al menos por el momento, no se ha planteado seriamente tal disciplina. Es más, aun pasando por alto ese error y asumiendo que es válido preguntarse por el bienestar de los animales bajo esa premisa, el humanizarlos más bien desfavorecería su bienestar ya que no se estarían considerando sus propias características y necesidades. Por tanto, desde este paradigma, no cabe una ética sobre nuestra relación con los animales.

Por otro lado, atribuirle a un animal cualidades pensantes, emocionales o sintientes, desde el paradigma animal-peluche, legitima la misma existencia de la zooética. La legitima por su misma intencionalidad de protección y cuidado y, por lo mismo habilita genuinas discusiones éticas en torno a nuestra relación con los animales, incluyendo debatir sobre la medida y las condiciones en que ese principio de cuidado debería aplicarse. Entonces, ahí es posible encontrarse con un Fernando Savater que defiende

la tauromaquia como una opción ética o con una Donna Haraway que plantea como único camino ético el reconocimiento de un Chtuluceno (época de colaboración multiespecie).

Pero reitero, en este artículo no quiero detenerme a evaluar ningún sistema ni principio ético, por lo que vuelvo con el filósofo etólogo: Dominique Lestel (2022) aclara que rechazar el paradigma cartesiano no necesariamente implica validar el paradigma animal-peluche y defiende que reconocer cualidades antropológicas en los animales ayudaría hasta cierto punto y que una vena compasiva y empática puede ser éticamente deseable, así como que el afán de conocer cómo sienten, piensan o se emocionan es legítimo. Pero Lestel sostiene que esto es insuficiente y vanidoso de nuestra parte, por lo que propone recuperar la dimensión espiritual de la animalidad y, recuperando el planteamiento de Paul Shepard, propone pensar no en interacciones sino en cohabitación, una vida compartida más allá de su sentido ecológico.

La segunda discusión que muestra la potencialidad del diálogo entre zooética y ética es la de animalizar humanos, un debate que a pesar de ser más lógico (en cuanto al supuesto biológico de la animalidad del ser humano) ha sido relegado o tratado superficialmente, casi solo en su característica retórica. Animalizar humanos es en realidad una tautología, pero, para dejarlo claro, se puede decir que es reconocer las características animales en los seres humanos.

Como en el caso anterior, carece de sentido una discusión desde un paradigma cartesiano. Pero, el paradigma animal-peluche también se queda corto. Que lo ético sea cuidar y proteger a los animales viene de asumir una responsabilidad y agencia por sobre un pasivo. La idea de cuidado y protección necesariamente remite a una distribución de la carga moral en el que provee, o debe proveer, cuidado y protección. Para Lestel (2022), el espacio moral y militante de la compasión es uno de en los que se expresa más frecuentemente el interés por los animales, pero esto refleja un

chovinismo de especie. Esto es interesante, pero me limitaré a la cuestión ética respecto a negar o subvalorar ciertas características alejadas de la compasión y la responsabilidad moral. Es decir, una zooética basada en separar a los animales de los humanos por las capacidades analíticas y morales de estos últimos de algún modo rechazaría o invisibilizaría la animalidad del humano, exaltando sus características de empatía, compasión y racionalidad. Así, es casi cómico que al que provoca, aplaude o justifica el maltrato o sufrimiento animal usualmente se lo califica de 'salvaje' o 'incivilizado'.

Debatir sobre animalizar humanos solo tiene sentido en zooética si se comprende como una reacción espejo a humanizar animales, más allá de un juego de palabras, si se dirige a una discusión ontológica con su dimensión epistemológica (y por tanto metaética). Para Paul Shepard y Donna Haraway, cada uno con sus matices, lo que está detrás de la preocupación zooética es la carga del significado moral de la relación entre los seres humanos y los demás cohabitantes. Aquí aparece una sutileza filosófica que puede resultar complicada de asumir: la ontología del ser humano anclada en el ser del mundo viviente, siendo un solo ser con el mundo y no concibiéndose un ser en o en relación con otro ser, sino que el ser mismo es relacional. Para explicar por qué resulta problemática la comprensión de este ser relacional, Lestel (2022) describe que "tenemos miedo de ver al animal como lo que es: una entidad compleja que plantea desafíos aún más temibles por el hecho de que sin él el humano no es nada" (p. 102).

Entonces, animalizar humanos es también un tema problemático, así como el humanizar animales, porque por un lado puede implicar un desconocimiento y desprecio de la animalidad como irracionalidad y, por el otro, trastoca la legitimidad de una zooética que requiere para su existencia separar a los animales humanos de los no humanos. No obstante, si nos hemos hecho «preguntas zooéticas» y hay un conocimiento sistemático

acumulado (no como con la ética sobre los relojes o las sillas), esta disciplina ya se encuentra legitimada. Por ello, lo que lo que sigue es plantear cómo compaginarían la idea del ser necesariamente relacional en el que estamos humanos y no humanos con esa necesidad ética respecto a los animales no humanos sin caer en el desconocimiento o desvalorización de la animalidad (animalizar humanos) o de sus características y necesidades (humanizar animales). Una de las respuestas es volver a chequear las ramificaciones de la filosofía, de modo que se entiendan estas dos dimensiones: ontológica y epistemológica.

Desde la dimensión ontológica, es decir, de la preocupación por El Ser mismo, se puede mantener el argumento un ser relacional de todos los vivientes (animales humanos y no humanos). De acuerdo con Lestel (2022), aceptar esta situación ontológica es reconocer que solo existimos en la existencia de los otros seres vivos y que la consigna es recuperar la dimensión espiritual de la animalidad, reconectándonos con la animalidad y tomando una postura animista. En cuanto a la necesidad epistemológica, de la que se ocupa del conocimiento sistemático y de la que trata este texto, las discusiones zooéticas como el humanizar o no animales y animalizar o no humanos abre muchas puertas para pensar y replantear no solo cómo debe ser nuestra relación con los animales, sino cómo esas relaciones y las evaluaciones de esas relaciones y sus principios ayudan también a comprender nuestra propia realidad, lo que somos y lo que queremos ser.

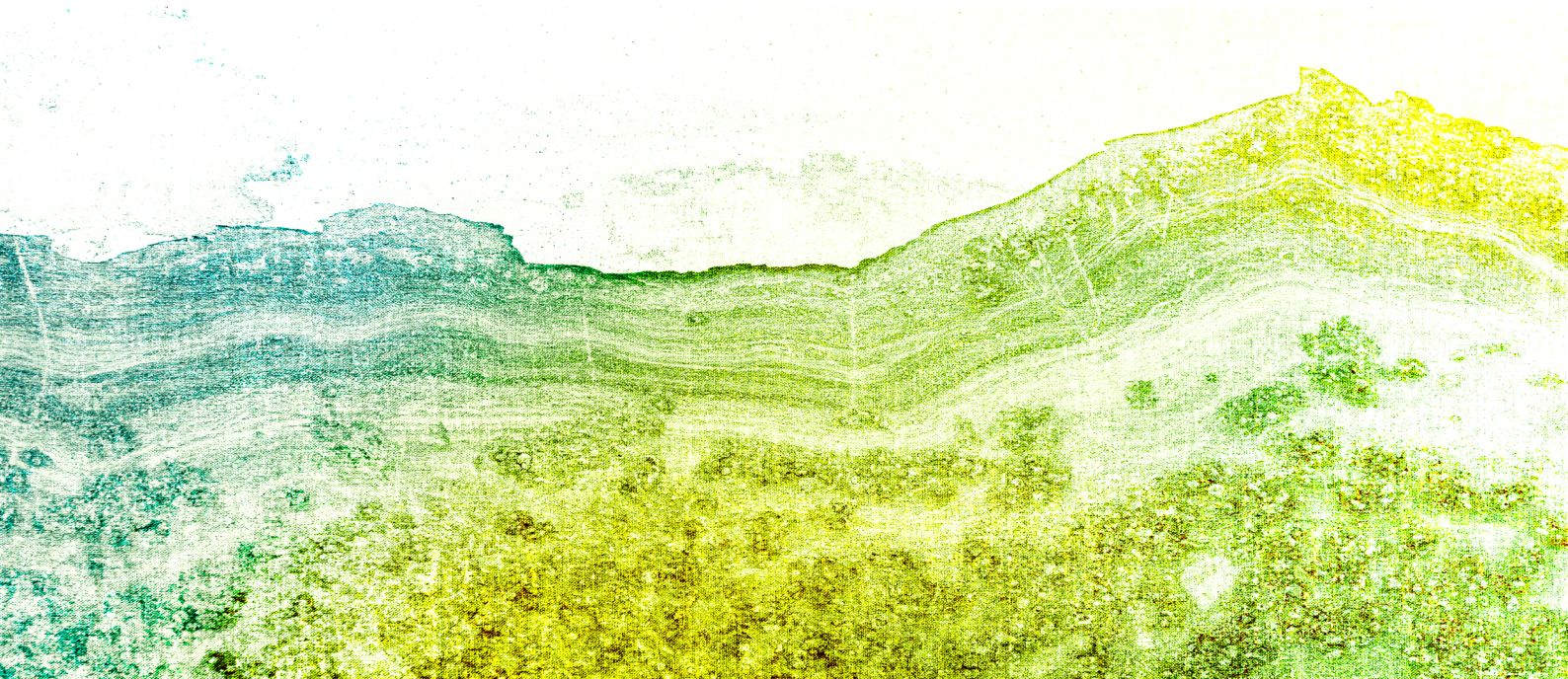
Además, la preocupación zooética ayuda a reflexionar cómo vemos a los otros aquellos con los que compartimos una naturaleza —incluso humana— y que, sin embargo, nos resultan ajenos, otras vidas sobre las que tomamos decisiones, bien sea desde la ignorancia, la compasión, el conocimiento positivista o la desidia. Y este, sostengo, es el mayor aporte de la zooética a la ética, porque cómo resolvemos los problemas sobre los otros

animales puede decir mucho de cómo resolvemos los problemas sobre los otros humanos. En este texto he intentado dejar de lado la ética sustantiva o de contenido pues, como sugiere Smith (2005), la metodología de la metaética exige evitar prejuzgar los debates de la ética normativa. Pero, como el mismo autor explica, es también un descargo que hay que hacer si hablamos de metaética. En la misma línea Al-Attar (2017) y Poulsen y Christensen, (2025) nos recuerdan que, por tanto, no se puede garantizar neutralidad en los tratamientos metaéticos.

Este trabajo ha intentado mostrar que las preguntas que plantea la zooética desbordan el ámbito de nuestra relación con los animales no humanos y alcanzan el corazón mismo de la ética. Al problematizar la humanización de los animales y la animalización de los humanos desde una perspectiva metaética, se pone en evidencia que nuestras categorías morales, ontológicas y epistemológicas no son neutrales ni estables. Pensar a los animales es, inevitablemente, pensarnos a nosotros mismos: nuestras jerarquías, nuestros miedos y nuestras formas de justificar el daño o el cuidado. En este sentido, la zooética funciona como un espejo incómodo de nuestras prácticas morales con otros humanos. Tal vez su mayor aporte a la ética no sea indicar cómo debemos actuar, sino obligarnos a reconocer cuán frágiles son las fronteras sobre las que construimos nuestras certezas morales.

Columna

Tal vez su mayor aporte a la ética no sea indicar cómo debemos actuar, sino obligarnos a reconocer cuán frágiles son las fronteras sobre las que construimos nuestras certezas morales.



**Referencias**

Al-Attar, M. (2017). Meta-ethics: A quest for an epistemological basis of morality in classical Islamic thought. *Journal of Islamic ethics,* 1(1-2), 29-50.

Flew, A. (1984). A *Dictionary of Philosophy:* Revised Second Edition. Macmillan.

Lestel, D. (2023). *Nosotros somos los otros animales.* Fondo de Cultura Económica.

Llored, P. (2018). Elogio de la libertad. Denrrida, Deleuze y la cuestión de la estupidez animal. En Rivero Weber, P. (Ed.). *Zooética. Una mirada filosófica a los animales.* Fondo de Cultura Económica, pp. 172-186.

O'Neill, J. (2003). Meta-ethics. En J. O'Neill (Ed.) *A Companion to Environmental Philosophy.* Wiley-Blackwell. pp. 163–176.

Poulsen, A. H. N., & Christensen, A. M. S. (2025). The Invention and Re-invention of Meta-ethics. *The Journal of Value Inquiry,* 59(1), pp. 123-140.

Rivero, P. y Muciño, R. (2018). Introducción. En Rivero Weber, P. (Ed.). Zooética. *Una mirada filosófica a los animales.* Fondo de Cultura Económica, pp. 9-14.

Smith, M. (2005). Meta-ethics. En Jackson, F. y Smith, M. (Eds.). *The Oxford handbook of contemporary philosophy.* Oxford University Press. pp. 3-30.

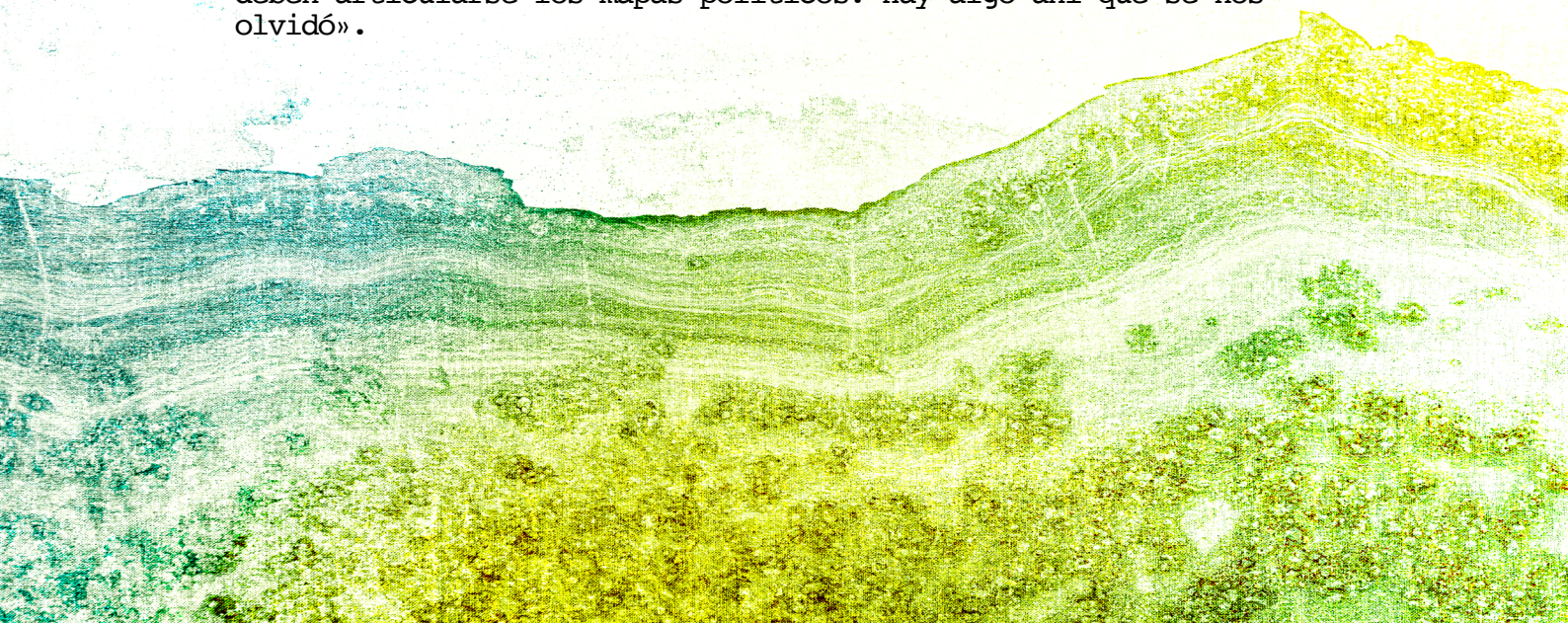
ENTRE

EVISTA

# Entrevista a Diana Aurenque

Por Diego Jadán-Heredia

«Somos animales especiales, sí, es cierto que no podemos volver a la jungla sin ropa, porque no vamos a durar un día, tampoco me parece razonable ser antivacunas, pero no podemos seguir creyendo que se puede trabajar todo el día, que está bien medicarnos todo el tiempo, que debemos mantenernos despiertos tomando café. Hay que meterle selva a las bibliotecas, hay que meterle el río al ayuntamiento, hay que dejar que la montaña nos atraviese. La revolución, lo pienso así, ya no puede centrarse en las ideologías, hay que dejar que la geografía se integre en el mapa político, que el mapa físico nos diga cómo realmente deben articularse los mapas políticos. Hay algo ahí que se nos olvidó».



Diana Aurenque Stephan es chilena, licenciada en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago (USACH), doctora en Filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania, y habilitada en ética médica (venia legendi) por la Universidad de Tubinga, del mismo país. Entre el 2011 y el 2014 fue profesora de jornada completa en el Instituto de Ética e Historia de la Medicina, de la Universidad de Tubinga, Alemania y entre el 2015 y el 2025 del Departamento de Filosofía de la USACH. Desde 2025 es profesora Asociada y directora del Centro de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA) de la Facultad de Filosofía y Humanidades, de la Universidad de Chile (UCH). Asimismo, desde 2026 también es profesora de jornada completa en el Instituto de Ética e Historia de la Medicina de la Universidad de Tubinga, Alemania. Sus áreas de investigación incluyen: antropología filosófica, filosofía de la medicina, ética filosófica y ética médica. Es autora y co-editora de varios libros en alemán y en castellano, y ha escrito múltiples artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales. También se ha esforzado en relevar la importancia de la filosofía en el debate público y de su pertinencia en diversos espacios y medios de comunicación. En Chile es panelista regular de Radio ADN, y ha sido columnista del diario La tercera, The Clinic y de Radio Sonar. Sus últimos libros son Animales enfermos. Filosofía como terapéutica (FCE 2022), ya en su cuarta impresión, y Animal ancestral. Hacia una política del amparo (Herder, 2023). Su último libro, Amoroso animal, aparecerá este 2026 por Penguin Random House.

La filosofía occidental ha construido históricamente su noción de humanidad a partir de una separación tajante respecto de la naturaleza, una herencia que sigue operando incluso en discursos críticos contemporáneos, ¿crees que ese dualismo naturaleza/humanidad sigue estructurando nuestro modo de pensar, incluso cuando intentamos superarlo?

Muchas gracias por la invitación a conversar contigo, Diego. Efectivamente la filosofía occidental, en gran parte, se edifica como este intento de quedarse con la parte racional del ser humano y no con la parte «animal»; se queda con la parte

política, el animal político; en otras palabras, la polis, ciudad, urbe, en contraposición con la naturaleza, el mundo natural, la selva. Entonces, la filosofía occidental presenta siempre esa tensión de que somos parte de la naturaleza, somos animales, pero de una u otra forma somos también algo excepcional, vinculado a lo divino, a lo racional, al logos.

Por otro lado, la naturaleza está sometida al cambio, al devenir, a lo que perece, a las pulsiones; así, todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo imperfecto, lo no divino. Es fundamental, por ejemplo, lo que sucede con los conceptos. Los conceptos pueden trascender el tiempo, además los comprendemos; la idea de mesa, más allá del idioma que hablemos, la comprendemos todos. Esa cosa como eterna del concepto es lo que los filósofos amaban del ser humano, o lo que encontraban tan distintivo y distinto de la naturaleza y, en ese sentido, nos elevaba. Ahora, aunque esa pugna entre lo humano y la naturaleza se ha mantenido, por lo menos desde que en Occidente conocemos a Darwin, sabemos que, en realidad, el ser humano es una extensión gradual de otros compañeros mamíferos.

En el contexto de lo que algunos autores llaman Antropoceno, la noción de naturaleza parece desdibujarse, ya no como un "afuera" intacto, sino como algo profundamente intervenido. ¿Tiene sentido seguir hablando de naturaleza como una esfera distinta de lo humano, o el concepto mismo se ha vuelto problemático?

En los debates que veo sobre el antropoceno en el fondo se discute si hemos llegado a un momento donde la naturaleza y nosotros estamos en peligro radical por el actuar humano; es la época en la que la naturaleza misma ya no puede regenerarse. Esto tiene que ver, precisamente, con esta idea de que en la filosofía occidental se trató de elevar al ser humano desde su parte racional en contraposición a la naturaleza. Me parece que esto también admite otra lectura. Es decir, todo lo terrible del ser humano -tratar de creerse divino, tan cultural, tan

técnico, tan prometeico- se debe al haberse desentendido de la naturaleza; el ser humano en su alejarse de la naturaleza, la ha destruido cada vez más. Según esta visión mientras menos técnico ha sido el ser humano -considerando ciertas culturas ancestrales- la relación con su entorno ha sido más armónica. Hay casos donde esto es cierto, pero también se observan casos contrarios.

Honestamente, creo que el ser humano es una especie, un animal tan complejo y tan profundamente híbrido que la naturaleza representa para él un problema. Por poner un ejemplo, al animal humano le ha costado, históricamente, reproducirse, las mujeres, durante mucho tiempo, morían durante el parto; así, parece que no éramos una especie apta para reproducirse y, sin embargo, lo logramos a partir del control de la naturaleza, a partir de generar mecanismos de control de la reproducción, de antibióticos, de medicina, del control de enfermedades. Si no hubiéramos tenido esa posibilidad de intervenir en la naturaleza, no hubiéramos logrado evolucionar y sobrevivir. Es un milagro que hayamos sobrevivido, pero ¿es un milagro técnico, divino o humano? Realmente creo que es lo tercero, un milagro humano, en el sentido de que aprendimos a cuidarnos entre nosotros, a colaborar. El que no es padre biológico, se hace cargo del hijo ajeno; la que no puede parir, ayuda a la parturienta, y estas acciones no son naturales, son puro amor. En la naturaleza la colaboración no se encuentra tanto.

Lo técnico, sí contribuye, pero no es tan distintivo del ser humano. Los animales también han generado herramientas para sobrevivir. La técnica siempre es ortopedia del sobrevivir. Lo que me parece interesante y distintivamente humano es que, siendo tan frágiles, pudimos evolucionar generando más mecanismos de cuidado, generamos moral, amor a los hijos, propios y ajenos. De pronto, los padres dejaron de ver amenazas para los hijos; imagínate, en la naturaleza los animales machos aniquilan a sus crías, pero el humano ha sido capaz de sublimar esas pequeñas envidias freudianas. Creo que todas esas cosas son

las maravillas del ser humano. Nosotros somos lo que somos no por técnicos ni por lo natural sino por esa mezcla extraña que podríamos llamar razón afectiva, no la razón del cálculo.

Siguiendo tus reflexiones, la crisis ecológica suele presentarse como un problema técnico o ambiental, pero también parece poner en cuestión nuestra autocomprensión como especie. ¿Hasta qué punto la crisis ecológica es, en el fondo, una crisis del concepto moderno de humanidad?

Cuando hablamos de crisis ecológica, debemos recordar que hablamos de ella desde los ochenta, el cambio climático, en cambio, es mucho más reciente. Quiero decir con esto que el problema de cómo hemos abusado de los recursos naturales, que hemos creado formas de vida destructivas se sabe en el norte y en el sur del mundo y a nadie le importó porque, de alguna forma, era el costo que debíamos pagar para poder tener un buen vivir. El problema es que, solo ahora, uno ve las consecuencias de esa mirada. Hoy, por ejemplo, en los fetos hay nanopartículas de plásticos, porque comemos basura; vemos a niños que muy tempranamente sienten ideaciones suicidas; niños que están con depresión en los países más ricos del planeta. Una cosa insólita. Aunque, por supuesto, hay hambrunas y mucha pobreza, nunca tuvimos, a nivel planetario, tanta tecnología, tanto acceso a bienes y servicios como hoy. Creo que la crisis ecológica tiene que ver muchísimo con estos fenómenos.

Hemos hecho del mundo de la vida una especie de vida en Marte, es decir, el mundo humano siempre ha sido una mezcla entre capas culturales, técnicas, simbólicas y naturales; pero pareciera ser que en el mundo contemporáneo -con tanta digitalidad, urbe, consumo, bien simbólico-, todo es tan representacional, pero no tiene ningún contenido, es nada. Es como vivir en la Matrix. Ciertamente, todo es significativo, todo tiene sentido; en la ciudad de Santiago, por ejemplo, veo los autos, las calles, los colegios, el mundo humano, el mundo de la urbe, todo tiene sentido, pero cuando tú has dejado

de prestar atención al sol, cuando no escuchas al río, a los árboles, si el ser humano no tiene algún tipo de relación con estas cosas que son fuerzas más grandes, no por divinas, sino porque tienen su propio ritmo, entonces el mundo empieza a dejar de tener cierto peso propio. Si consideramos al sol, aparece y desaparece, regula nuestra melatonina, nuestro día y nuestra noche, nuestro ánimo, pero la ciudad de la luz está siempre ahí, y nuestros cuerpos no están ajustados a esas luces artificiales. Hemos generado formas de vida que olvidan nuestra necesidad y relación con la naturaleza. En definitiva, la crisis moderna con la naturaleza es más aguda.

Así que en esto de generar ciudades, cultura, técnica, necesitamos volver a aprender -si es que pensamos que hemos desaprendido- nuestra relación con la naturaleza, rearticular con ella. Somos animales especiales, sí, es cierto que no podemos volver a la jungla sin ropa, porque no vamos a durar un día, tampoco me parece razonable ser antivacunas, pero no podemos seguir creyendo que se puede trabajar todo el día, que está bien medicarnos todo el tiempo, que debemos mantenernos despiertos tomando café. Hay que meterle selva a las bibliotecas, hay que meterle el río al ayuntamiento, hay que dejar que la montaña nos atraviese. La revolución, lo pienso así, ya no puede centrarse en las ideologías, hay que dejar que la geografía se integre en el mapa político, que el mapa físico nos diga cómo realmente deben articularse los mapas políticos. Hay algo ahí que se nos olvidó.

En tu trabajo, la enfermedad aparece como una experiencia filosóficamente central para pensar lo humano. ¿Puede la vulnerabilidad corporal ser entendida como un punto de continuidad -más que de ruptura- entre humanidad y naturaleza?

Sí, sin duda. El concepto de enfermedad lo tomo de Nietzsche, y me gusta porque si uno lo piensa en el tiempo moderno, pareciera que nadie quiere enfermar porque significa que uno no puede ser productivo. El sujeto del rendimiento -pienso

en las ideas de Byung-Chul Han- es joven, bello, no se cansa. Estar enfermo representa lo contrario. Pero si uno piensa un poco más, el ser humano viene al mundo en una condición muy vulnerable. Los psicoanalistas dicen que venimos al mundo en una condición de premaduración. Tanta fragilidad estructural y necesidad con la que venimos al mundo significaría que nacemos enfermos; sin embargo, sin esta condición no habríamos generado una comunidad humana que no es rapaz, una comunidad con capacidad de ternura, de enternecerse.

La medicina moderna ha sido uno de los espacios privilegiados de intervención técnica sobre la naturaleza humana. ¿Cómo evalúas filosóficamente esa tensión entre cuidado, intervención y dominio de la naturaleza en la práctica médica?

En realidad uno puede regresar a preguntas antiguas en relación con lo que quiere la medicina, sus metas; yo diría que la medicina se ha replanteado sus objetivos en la medida en que tiene nuevas posibilidades de saber, de hacer. La medicina de hoy es muy distinta a la medicina del siglo V antes de Cristo, donde, por ejemplo, la medicina hipocrática tenía mayor armonía con el ambiente. En cambio, la medicina científica como la conocemos hoy es muy reciente, tiene 200 años. Me refiero a que, muchas veces, cuando hablamos de la medicina creemos que solo existe una, la experimental, la que da remedios, la que no cuida a la persona sino al órgano.

Es cierto, la medicina ha llegado a ser demasiado determinista o reduccionista, funcionalista, muy del siglo XX, pero la medicina es algo más que eso. Si recordamos el juramento hipocrático, la medicina quiere ayudar al paciente, cuidar al que necesita de mí; es una ayuda distinta, más activa. Cuidar es acompañar. A veces, es cierto, la medicina no puede ni ayudar, ni cuidar, sino que tiene que retroceder y respetar la voluntad del paciente, y eso es algo que a los médicos les cuesta, porque una de las cosas que más quieren es salvar vidas y hay prácticas como el suicidio asistido, o la eutanasia, donde la voluntad

debería siempre ser más respetada; o cuando, por ejemplo, uno dice que no quiere continuar ciertos tratamientos que a lo mejor son los recomendados, pero que exigen que uno pase mucho tiempo en el hospital, y el paciente prefiere estar en su casa, con su familia, y a lo mejor tener una expectativa de vida más corta. Estos temas son complejos.

Es decir, no creo que la medicina siempre quiera optimizarnos, es la sociedad la que lo quiere; la meta principal de la medicina es ayudar; en el fondo la medicina lo que quiere es ofrecer terapia.

En el debate actual conviven propuestas poshumanistas, nuevos materialismos y críticas al humanismo clásico, ¿cómo dialoga tu concepción de la animalidad humana con estas corrientes contemporáneas? Y otra pregunta vinculada con esta, ¿cómo llegas a una filosofía política?

Mira, ahora va a aparecer mi último libro, se llama Amoroso Animal; este será el último de una trilogía que, en realidad, nunca pensé como tal [Diana se refiere a dos de sus obras anteriores: Animales enfermos. Filosofía como terapéutica (2022) y Animal ancestral. Hacia una política del amparo (2023)]. Partí de la enfermedad del animal, del individuo, de su fragilidad; luego exploré la parte del animal ancestral, o sea, hablé de su historicidad, los muertos, la comunidad, la magia, los ritos, en fin. Sentí, sin embargo, que me quedé corta en algunas cosas y tuve que volver a esto del amor y de la fragilidad, volver al cuerpo y cómo pensarlo más radicalmente. En el fondo, la idea es que el ser humano es un animal rarísimo, es transanimal porque es un animal que en la naturaleza no sobreviviría; al mismo tiempo, parecería que, si seguimos como vamos, tampoco nos va a ir muy bien. Estamos en un momento donde hasta retrocedemos. La idea de una nueva guerra mundial parecía imposible, lo mismo con el totalitarismo, el retroceso en derechos humanos, derechos de las mujeres; están pasando cosas muy extrañas. En este contexto creo que hay que repensar

nuestros cuerpos, hay que volver a pensar mejor cómo hemos cooperado siempre como homo sapiens, y lo digo porque hay algo en esa historia que parece que no hemos visto bien.

Es cierto que en nuestra historia hay muchos momentos de guerras, de explotaciones, de colonialismo, de abuso, también es verdad que hubo grandes momentos en los que, espero que se me entienda, nos reconocimos. Y ahora parece que volvemos a separarnos, por lo tanto, hay que volver a buscar lo que nos une y creo que la respuesta está en nuestra fragilidad y nuestra disposición a colaborar. Y esto me parece muy importante porque estamos en un momento de antinatalismo. La mayoría de los más jóvenes no quieren tener hijos, no me refiero a que deban tenernos, yo misma no los tengo, pero hay pocas experiencias del criar juntos, del cuidar juntos, del aprender a entender la cantidad de compromisos que hay que hacer para estar en pareja; hay, en cambio, mucho individualismo, individualidad y libertades, que encuentro lindas por un lado, pero que son tremendamente egoístas.

Hay una especie de ilusión de la felicidad de vivir a través de la digitalidad, estoy pensando en el transhumanismo, lo que me parece ridículo; es necesario asumir nuestros cuerpos y nuestras libertades desde la cooperación y con actitudes distintas. Es decir, la maternidad y la paternidad, la posibilidad de cuidar a los hijos propios y a los ajenos deben ser vistas como valores maravillosos. Creo que este es el gran giro. Darnos cuenta de que el superhombre o la supermujer no es el que se queda eternamente libre sin vincularse a algo, es el que precisamente ama a lo otro, a lo ajeno, el que no se ata necesariamente a su propia biología o al eterno presente.

Tu has defendido una filosofía que interviene en el espacio público y no solo en la academia, de hecho, esa es una de las razones por las que eres parte de nuestra filosofía mundana. ¿Por qué consideras que la reflexión sobre naturaleza y humanidad debe ser una discusión públicamente compartida?

Porque creo que es preocupante que no pensemos entre todos cómo vivimos, cómo nos organizamos y seguimos viviendo bajo formas que se están diluyendo y cayendo. No somos muy conscientes de cuál es nuestro rol, nuestra importancia. Si bien nuestra vida es apenas un granito en el contexto planetario universal, pero para nosotros somos todo. Creo que es muy importante pensar sobre nuestra condición difícil, existencial, porque no es única, es la que nos pasa a todos y entre todos podemos también disfrutar de esta tragedia y hacerla más bonita juntos. Pensar en comunidad sobre nuestra tragedia existencial nos permite llevarla mejor, con más humor incluso. En ese sentido, tiene algo terapéutico esto de hacer filosofía como política pública, porque así nos organizamos mejor, y así también los que hacen política no son tan especiales, son terapeutas de la vida al igual que los filósofos.

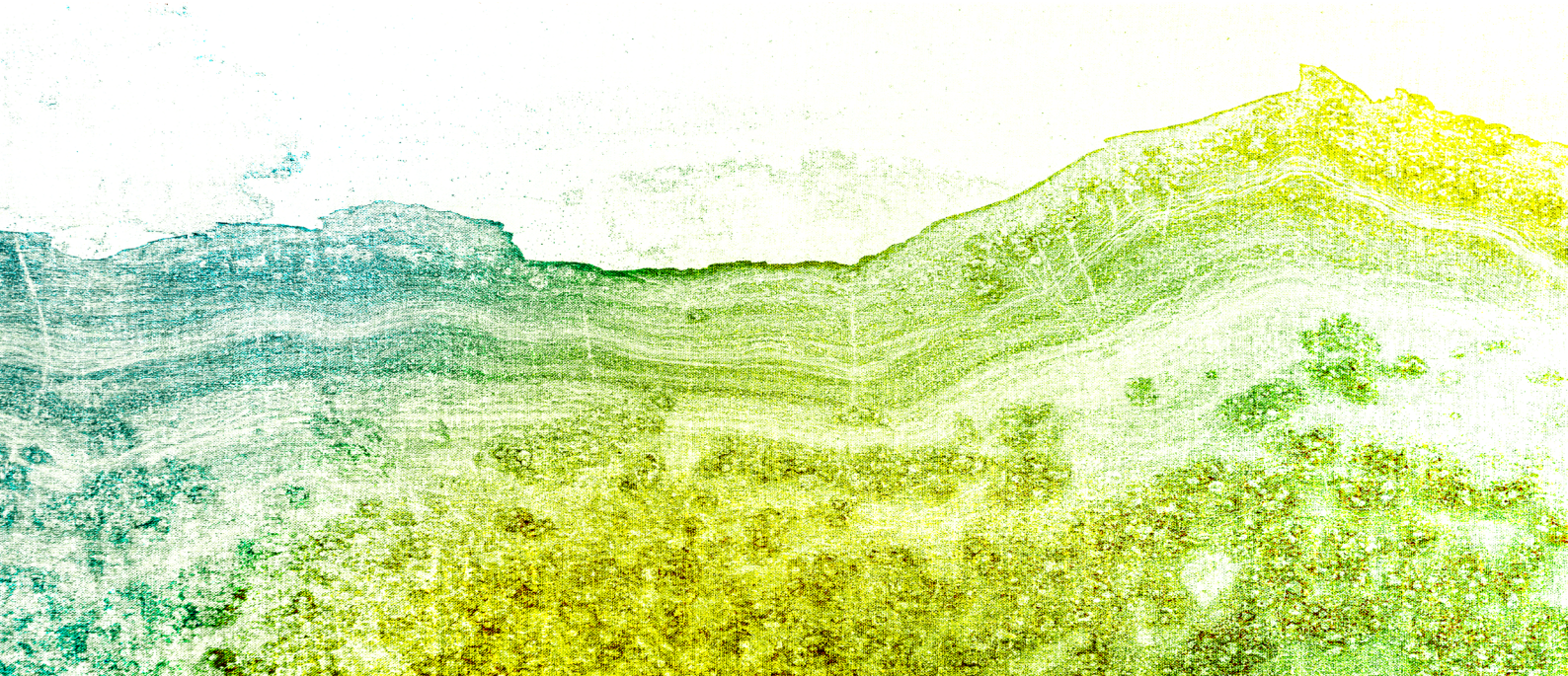
Todo recorrido intelectual implica desplazamientos y revisiones. ¿Has cambiado tu manera de entender la naturaleza a lo largo de tu trayectoria filosófica?

Sí, ha cambiado de varias formas. Primero, cuando recién empecé a estudiar filosofía pensaba que la naturaleza era una cosa lejana, un bien estético; en primer año creía en los griegos y en lo de la razón y su eternidad, pero, en realidad, no entendía nada, ni qué era la naturaleza, ni qué era la razón, ni nada. Luego pasé a idealizar la naturaleza; esta cosa de que es sabia, perfecta, sabe mejor que yo. Luego de aquellas concepciones, llegué a la idea de que la naturaleza tiene formas, una racionalidad en su subsistir, un movimiento propio, pero no tiene un fin determinado, tiene su propio ritmo, pero no tiene una perfección interna o un fin en sí mismo, como decían los griegos. Lo que he aprendido se relaciona con teorías evolutivas; quiero decir que pienso que la naturaleza experimenta formas, es el juego de la vida y eso, por cierto, va más allá del bien y el mal, la naturaleza no tiene moralidad, solo busca formas de manifestación.

Las tradiciones filosóficas ofrecen herramientas muy diversas para abordar los temas que hemos abordado en esta entrevista. ¿Qué autores o corrientes te parecen especialmente lúcidos, clásicos o contemporáneos?

Para mí es fundamental Peter Sloterdijk, tiene tantas pequeñas conferencias que son maravillosas; por ejemplo, Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto Evangelio según Nietzsche (2000) y En el mismo barco (1993). Últimamente, he vuelto a leer pensadores y pensadoras místicas para poder entender la situación que vivían; por ejemplo, Hildegarda von Bingen, una mística alemana que tiene una relación con Dios, pero que también es feminista; me parece muy interesante. Siempre estoy leyendo a Nietzsche, creo que son tiempos donde hay que volver a él, sobre todo Así habó Zaratustra (1883). Empecé a leer Elementos de la filosofía del derecho de Hegel (1820), ¡es mi primera vez con Hegel!, en particular sobre su concepción del matrimonio como garante institucional del amor. Y un texto también de filosofía del derecho de los sesenta del alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde, juez y abogado constitucional, que señaló una paradoja o dilema que me parece que no hemos pensado hasta el fondo, la idea de que «el estado secular liberal se funda en premisas que no puede garantizar por sí mismo».En fin, mucho habría que decir sobre el tema.

Y, de pronto, algo de música, ¿qué nos recomiendas?

Qué interesante, he estado escuchando una banda alemana que se llama Tocotronic. Tienen una canción que se llama «Pure Vernunft darf niemals siegen», algo así como la pura razón jamás debe ganar; una locura, es como una crítica a Kant, a la idea de los grandes relatos que se han caído. Uno podría decir que necesitamos nuevas mentiras, nuevas verdades que nos cohesionen.

Ana Fernández